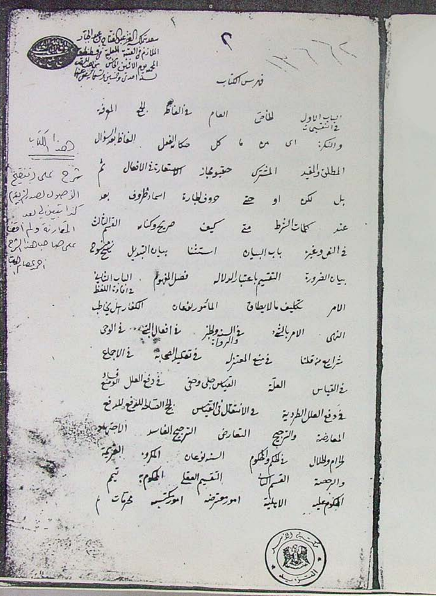


فهرس الكتاب

هذا الكتاب شرح على التنقيح الاصول لصدر الشريعة كذا تبين لي بعد المعارضة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اصول الفقه اي هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها بالمعنى الاضافي احتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعني في اللغة ما يبتني عليه غيره حسيا كان كا
بتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه كما وقع في المحصول
بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك
وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغاية لم يقل والغاية
لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة والشرط وجوديا
كان او عدميا دون المحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا والفقه يعني في الاصطلاح
معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل فغير معتبر في مفهوما
ولا ينهم عند الملاقاة واعتبار لا يناسب المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها
وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه
والثاني ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميعا
ولا نحتاج الى اعتبار قيد زايد فيه بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتضرر
فانه حينئذ لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع
والضرر العرفيين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب ادراج



للمباح في الثاني لا يخلو عن تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب اي ادخاله في الاول لا يخلو عنه
وكذا اذا فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم
خارجا عن التعريف وتاويل يجوز ادخاله الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر
وزاد عملا لاخراج الكلام الباحث من الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات في الدين لينطبق التعريف على الفقه
المصطلح وابو حنيفة رح لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات
وقسمي من المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية سياتي تعريف الحكم والشرعي وبالاول
خرج التصورات الا تصور الحكم فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثاني يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل
مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من
ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول
التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب وعدمه للمقتضي
والنافي وزاد ابن الحاجب قبله بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول
العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريف
لكن اسنادا امرا اخر وانما الحكم المصطلح لاية تفسير فلا يناسب المقام والشرعي بالادراك

لولا خطاب الشارع والاحكام القياسية مالايدرك لولا الخطاب في التقييد عليه فيدخل في
حده اي حد الحكم الشرعي حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لان حد الفقه
لعدم صدق العلية عليهما والحكم الشرعي بهذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين
ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم خطاء لانه يخرج بالاضافة
اليه نحو خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل بعض الجزء الموضعين بنوعي التعريف
فدخل في الحد الخواص وخرج مالا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب
جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة وزيد لادخالها
او التخيير اعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نحوين خطاب من جهة التكليف
اثباتا او رفعا وخطاب لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا او نحوهما الثاني ليس
من جنس الحكم الشرعي والاحتراز عنه بما لا المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا با
فعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف الانشائية التي اخبر
عنها في القرآن لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي لانشائه ولاحتراز
عنه زيد اقتضاء او تخييرا او زاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية والشرطية
والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما او اراد بالاقتضاء والتخيير
ما يعم الضمني من خطاب وضعي الا وفيه نوع خفاء من الاقتضاء او التخيير وتغايرهما

مفهوما

مفهوما لابد منه في تحقق معنى النقض فالصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض للحد
المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه و
صحة امانته وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب
التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين الجابي وغير الجابي والمرفوع عن الصبي
انما هو القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب
فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة
في حد الفقه ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم
الشرعي من الاحكام المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها و
الفقيه المجتهد قيد به احترازا عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط
ليست بشرط فيه من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل ظهر بنزول الوحي
بها لانه شامل للاحكام القياسية ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم ينسخ لابد
منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة للفقيه او انعقاد الاجماع عليها
عطف على نزول الوحي بها وانما لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم حينئذ
ان يكون نزول الوحي بها مظهرا لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا
الفرق من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل

المراد من الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض
مطلق واما بعض معين بنفسه واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر
والكل باطل اما الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات
الحاجة الى الفقه ولا ضابط لجميع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني
فلان بعض من لا خلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث
فلانه يلزم ح ان يكون العالم لمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا
واما الرابع فلعدم دلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا
وتخمينا وجهالتها يستلزم جهالة الكسور المضاف اليه لان منشاء عدم الفرق
بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد ولعلم ان الفقيه المجتهد
تختلف باختلاف الاوقات ففي كل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك
الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة
بملكة استنباط الاحكام الفرعية المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد فيه
من علم المسائل الاجماعية الان من رسول الله لعدم الاجماع لا المسائل الا
جتهادية قياسية كانت او غير قياسية واما شرط ملكة استنباطها
دون علمها لانه ثمرة الفقاهة والمراد من الاستنباط هو ان يكون مقرونا

بشرايطه

بشرايطه واما جواب ابن الحاجب عن السؤال المذكور بان المراد الاول ولكن معنى
العلم بالاحكام التهيؤ لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب
غير محدود وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه وارادته
من لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطاء يقع في الاجتهاد لانه لا ينافي العلم المعتبر
في الفقه وكلا لان في معتبر الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا
بالنص او بالاجماع القطعي يكون منه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث
معاذ بل لان ابا حنيفة مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك
الحد دل عليه قوله لا ادري ما الدهر بقي ههنا شيء وهو ان موجب التعريف
المذكور ان لا يكون الغافل عن بعض ما يظهر بنزول الوحي من الاحكام فقيها
ولا وجه له لما فيه من القدح في فقاهة كثير من الصحابة والتابعين وا
العلم يطلق على الظن جواب دخل تقديره ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم
عليه واما الجواب عنه بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لان معظمه
ما يحصل بالقياس لان مختار المعرف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما
يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت الحكم قطعي
او لا ظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير

ان يراد بالحكم ما عند الله تع واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لا
يدرك الا بالشرع لان المفسر بخطاب الله تع فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور
على اصل الحنفية ايضا والفقهاء المطلقوا اي اطلقوا الحكم على ما يثبت بالخطاب
مجازا بطريق اسم الشي على الاثر الثابت به ثم انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال و الطلاق
والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند الي القياس من الاحكام ثبوته بخطاب
الله تع والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به تعريف الفقهاء للحكم وانما
قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع به وهم الانتقاض واصول الفقه ا
الكتاب والسنة والاجماع بهذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت
للحكم بنفسه وتوقف الاخير على السنة لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها نبه بهذا
التعريف على ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي اضافته الي
الفقه اذ العلة فيه مستنبطة من موارد ها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة
بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت واما المستنبط من الكتاب فقوله تع او جاء
احدكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرائع من
قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا
في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله الحنطة بالحنطة الحديث

واما

٦

واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطي ام المزني بها على حرمة وطي ام
امته التي وطيها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات النساء بلا شرط
الوطي ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي شرع في
تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما زاد لفظ العلم لان
اللقب علم بعض الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية الاجمالية
التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم الجزئي التوصل القريب بقواعده
لا لمحافظة المستنبط او مدافعته لا الى الاستنباط وايضا سببيتها بالذات انما هي
بالقياس الي واحد منهما فلا حاجة للاحتراز عن قوله عنه الى قوله على وجه
التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلامية بقوله تو
صلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن
حرف الباء السببية بالذات والمراد من القضايا المذكورة ما يكون كبرى
الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم
لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح
فهو ثابت والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه كلما
دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس الصحيح

دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها مذكورة في أصول الفقه
بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة
كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جز
ئيات ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب وكلما دل القياس على
الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل يكون من
مسائل أصول الفقه بطريق التضمين وفي ههنا شيء وهو ان للفقهاء قضايا
كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة من أصول الفقه كالتي
ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقوله الاصلان من خرج كلامه تعنتا فا
لقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد
واحد فالقول لمدعي الصحة عنده بها للمنكر وان انكر الصحة وليس في البيان السابق
ما نجيب به عن مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان
مشتملا على شرائط نذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا
براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي تجعل كبرى او ملازمة انما
تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه

القيود

القيود يتضمن العلم بالقضية الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم لتعلم ان التوصل المذكور
مختص بالمجتهد لان يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصل اليه بالاجتهاد
والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم نذكرهما مباحثهما في
كتابنا ومن اوردهما في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة الا
جتهاد وتتميم التوصل للمقلد بصرفه عن الفقه الى مسائل وتوسيع دائرة
الاصول حتى تشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا ذكرنا انما هو بالنظر الى الد
ليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية
في الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما
المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة او
نحو ذلك فيما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم
عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت
تلك القضية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود

العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات المسائل الفقهية الاقترانية هكذا

هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر

عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد

دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى واما الكبرى فكقولنا

وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت القياس الموصوف با

لصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه

وبطريق الاستثناء هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال

على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف

الى اخره فعلم ان جميع المباحث المقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ا

لمذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب

المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على

ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم

علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام الكليين من حيث

ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ذلك

بعضها متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من

حيث

٨

حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله

هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة

المذكورة وما يتعلق بها تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة الا

حكام عن الادلة وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة

يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها

والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والمراد

منه الادلة المختلف فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وما له مدخل

في كونه الاربعة مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه اعلم ان الاعراض الذاتية

ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا القسم

يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن

له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال

ذلك وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد

يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب

الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس

كذلك ولا يبحث عنه في هذا العلم ويلحق به اي بمبحث المذكور البحث عن احوال

[illegible]

الاحكام التعريف للعهد وما يتعلق بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واما
قال ويلحق به ان الاحكام ايضا داخلة في موضوع هذا العلم في المختار على ما نبهت
عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها العلة بها واصالة الادلة ان يذكر
بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا
ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا
القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه
ولكن له دخل في عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو ذلك والحق عبارة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه
في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم
بالادلة بالعلم الثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى لا يتفاوت بعدم الحكم
وحدوثه وهذا ظاهر على من له ادنى تمييز فيضع توزيع على قطر فيبحث عن كذا وكذا
الكتاب في مقاصد على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله
في الكتاب لعدم كونه من المقاصد . القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على

اربعة اركان الركن الاول في الكتاب وهو القرآن لم يتلى وهو القرآن اي المتبادر
منه هو مجموع المنقول والمعرف انما هو الكتاب الذي هو احد الادلة وهو كلم
المشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ
التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو
المعهود واحترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية
تواترا احترز به عن القراآت الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف
القرآن بما ذكر بلزوم الدور رغافلا عن ان التعريف في المصاحف للعهد دون الجنس
وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان المحذور المذكور
مشترك اللزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف
لان السورة عبارة عن البعض المترجم اوله وآخره توقيفا من الكلام
المنزل ولا اختصاص لها بالقران ونورد الجانة اي الجانب الكتاب وشاركه
فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف فابين الاول في افادة
المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني افادته الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر والنهي ليباين الاعلم لما كان دليل الحكم
من القران والحديث نظرا الى الاعلى المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول اربع

تتميماتها انما قال نظمًا دالًا دون لفظًا دالًا لان دائرة دلالة الاول اوسع لاشتمالها
على الدلالة لخصوصية في الكلام لا به ولا بالآية دون دائرة دلالة الثاني والحكم الشرعي
قد ينوط بها كلكون الاب عصبة مع الام المستفاد من قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث فان قصر بيان الفرض على الام قد دل على قرينتها عصبة وذلك بهيئة
الكلام وتسنوع لتحقق هذا بان الكل العلام وشايخنا انما قالا ان القرآن هو النظم
والمعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في القرائية
وقد افصح عن هذا الامام الراغب حيث قال في الاول تغيير بالنظم المخصوص صار القرآن
قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورته
واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور تختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها
الذي هو الذهب او الفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم ر
رخصة ترفيهية في حق جواز الصلوة فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القرآن
والا لما خص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول
المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيًا كوضع جوهر اللفظ او نوعيًا
كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغيره

سواء

سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور
المعنى حقيقيًا كان او مجازيًا وخفائه ومراتبهما وانما جعلنا الثالث لان منشا
الظهور والخفاء قد يكون بكثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان
الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم لانا علمنا بذكر
الاعتبار بعد ظهور المعنى عندنا وخفائه التقسيم الاول الموضع سواء كان لنفس اللفظ
او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة والشمس والذهب والا فمختص
الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به واما ما كان ان وضع للواحد سواء كان
اعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او للمحصور كالعدد والتثنية
فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له بناء على وفق
اختيار المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور يستغرق لجميع ما يشمله ابو
ضع واحد فالمعتبر فيه ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد لان
يكون وضعه واحدًا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك فالمشترك من حيث
انه مشترك كخروج من الحد بقوله كثير غير محصور لا بقوله بوضع واحد كانه
ثم به يخرج ايضا مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء العدد وبقيد
الاستغراق المأول والجمع المنكر ونحوه والاخير منكر ونحوه كالجماعة في قولنا

دائيت جماعة من الرجال وهذا على من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وانما لم يذ
كر الماول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على ما افصح عنه
صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك وايضا الاوجه لان يذكر بعضه هاهنا ويجعل
قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا
ويذكر مع قسميه وهو المعتبر في التقسيم الثالث وايضا هاهنا تقسيم آخر اذ
ان يذكر لهذا لابد من معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل
المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه
يعني مادته مع وزن المشتق به بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة
في مدلوله وبذلك يفارق الصفة اسم الآلة ونحوه فصفة والا فان اشير الى تعينه
اي تعيين معناه بجوهر اللفظ بقيل ان تشخص معناه لان ذلك لا يكفي في العلمية
بل لابد معه من الاشارة اليه من كونها بجوهر اللفظ فعلم شخص ان كان المشار اليه
شخصا كزيد وجنس ،، ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس وهما
العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقبل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة
واسم جنس ان اريد به المسمى هو الماهية المقيدة بالوحدة الشايعة بلا قيد لا
يدل على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لانه وضع للواحد النوعي او معه

نفير او اشخاصه كلها نعما او بعضها معينا فهو داو منكرا فنكرة لما كان الخارج
من التقسيم احد نوعي النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى وكذا الحال
في المعرفة اورد تعريفهما ان ما للتنوعين وهو ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك
بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع
دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند
السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ الخاص من حيث خاص اي مع
قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المعينة له كالقرينة الصارفة عن
ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب العلم بمدلوله لم
يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد القطع
بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع با
لمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا في قوله تعالى ثلثة قروء لا يحتمل القرء
المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قال الشافعي بل يحمل على الحيض كما قال
ابو حنيفة ولا يكون الواجب بعينه في العدة طهرين وبعضا ان احتسب الطهر
الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو اي الثلثة بنقصان مدلوله وهو

وهذا استشعار ان يمنع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على
الكثير والقليل تراكيبانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذكر
يعني ان المراد من الطهر ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم تمام
العدة بانقضا جزء ساعة من الثالث واللازم باطل بالاجماع او ثلثة او
بعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك الزيادة
عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها
انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه
وحاصل الجواب ان اللازم الثاني ليس بمحذور لان لزوم الزيادة ثمه بطريق
الضرورة لا بطريق الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما
اذا كان اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة لان الطهر يقبل التجزية بخلاف
الحيض فيتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تع فان طلقها اي بعد المر
تين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب فموجبه
ههنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا واو
الا اي وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي حيث لم يجعل

للخلع

الخلع طلاقا قابل فسخا يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع
العمل بالخاص بل من فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمص اصاب في عدم التعر
يض له ههنا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص بموجب الالصاق
يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك
الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة والمتعة
بقوله تع غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس
العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعي
خلافه في المفوضة التي نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عنده
اذا مات احدهما وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تع
قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير لمنع الز
يادة او لمنع النقصان والاول منتف بالاجماع فيكون ادناه مقدرا
وقد بينه النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له فانه قال ان في
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على ان الفرض هو التقدير
والمخالف فيه وراء المنع ويساعده تصريح الائمة بانه حقيقة في القطع
لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة

على النقض والمنقض يرد بعضها الا موضعه وترك المسايل من مخافة التطويل

لنا مسئلة حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل

العموم او الخصوص لانه يحتمل الاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض فان

جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح

ان يراد به كل عدد فوق التسعة ولما استشهدوا ان يقال انه للاستغراق فالكل اولوية

تدارك دفعه بقوله وانه تؤكد اى يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى المراد

لا ما يقابل التاسيس لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المرام محتمل

واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك وللقايل ان يقول لغ تريح العدد المشترك

وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما

ذكروا اما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع اراد به ما يعم اسم الجمع

ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام

التقريب ولانه يكون بين وجه الاحتجاج تدافع لما هو كما في قوله تعالى الذين

قال لهم الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم بن مسعود رضي الله والمراد

اخر المخالف ان يقال انه من قبيل نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في فعقروا الناقة

ان الناس

وعند البعض ثبوت الادنى وهو الواحد في اسم الجنس لم يقل في غير الجمع لانه

المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللخصوص

لفان بمنع التعيين لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند

من اصحابنا والشافعي ثبوت في الكل لكنا لم نقل يوجب الحكم في الكل لانه يحتمل

الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة

فيتوقف عندهم خلافا له اي في جانبي القوم حكمة التوقف عند مشايخ سمرقند الا

ان يتبين المراد بيان ظاهر بمنزلة المجمل وعند الشافعي العمل بقدر الامكان لان

العموم معنى مقصود فلا بد من وضع لفظ له لان المعاني المقصودة في التخاطب

قد وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من المعاني اكتفي

فيها بالمجاز والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما تثبت توقيفا ونقلا لا

عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها

ان عليا رضي الله عنه قال في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اي

الاختين المجموع عنهن في الوطي آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل

وطي كل امة مملوكة بجهة كانت مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي

قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت

به حرمة الجمع بينهما وطيا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض

ورجحان المحرم فخارج عن مبحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رضي الله عنه جعل

قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قاصرا لم يقل ناسخا لاحتمال

التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها

بوضع الحمل وذلك ان قوله تعالى يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاربعة

لاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة

الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات

الاحمال قاصرا لقوله تعالى يتربصن او في مقدار ما يتناوله الاتيان وهو ما اذا

توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك لان النصوص الاربعة المذكورة في الا

حتجاج من المذكورين عام كله لكن عندنا في مواضع جنس العام دليل فيه شبهة

فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد

والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص اراد

القطعي بالمعنى العام وقد مر بيانه فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بما هو

بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند

اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع

له اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض

بلا دليل

بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يقل بالكلية

لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة ولاحتمال العيد التاني

عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن

تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص فيه

وتقريره ان احتمال التخصيص المورث للشبهة بشيوعه في العام بلا قرينة ممنوع

فان المخصص اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء على

ما يأتي وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص مع ان

الشبهة في الكلام الموصوف وقليل ما هو فاحتمال الخصوص هاهنا كاحتمال

المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال

الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فيثبت المساواة بينهما في الحكم ا

المذكور ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب دخل مقدر تقريره احتمال

المجاز مشترك وفي العام احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقر

ير الجواب انه لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا

وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازية

يساوي الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي

عند عدم القرينة الصارفة والتأكيد يسد باب الاحتمال اي الاحتمال الناشئ بعد احتمال الخصوص
اصلاً لانا نبحث عن دليل ولا نجد جواب عن تمسك مخالف آخر وهو العامل بالتوقف
ولذلك لم يصدره باداة التفريع وتقريره ظاهر ولا وجه لجعله جواباً عن تمسك المخالف
الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعياً كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام
سواء كانا من الكتاب او السنة او كان احدهما من الكتاب والآخر من السنة بشرط
ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها بمعزل عن معارضة الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على
المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص الآخر لكن لاشتباه الحال اقتضى
ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي
تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض وان علم فان كان العام متأخراً ينسخ
الخاص وان كان الخاص متأخراً فان كان موصولاً يخصصه وان كان مفصولاً فالمراد
من الوصل والفصل ما يحسب الزمان ينسخه في ذلك القدر اي في القدر الذي تناولاه
حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعياً في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي
فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص في القطعية لم يتصور فرض التعارض بينهما على
اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو اما ان
يكون بغير مستقل اي بكلام غير تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا جهالهم او الشرط

والصفة والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان لو كانوا علماء او العلماء او الا ان يجهلوا
ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق به لم يفد ذلك فكانه
قصره على البعض وكذا في الباقي وزاد بعضهم خامساً وهو بدل البعض نحو اكرم الناس
العرب منهم وليس فيه قصر الناس بل ابدال له باخص منه ولذلك لم يلتفت اليه المصنف او
بمستقل اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتماداً على ما تقدم ولذلك قال وهو التخصيص
فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ وهو اما بالكلام او
غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه واما نحو
خالق كل شيء فهو على عمومه لان الشيء يعني الشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس
عند العقل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما يأتي في باب المحكوم عليه واما الحس
اراد به التخصيص الذي توقف عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة
نحو واوتيت من كل شيء واما العرف نحو من تشرى فلذلك لا يقع على المتعارف وهو
بالخبر السار واما العادة نحو لا آكل رأساً يقع على المتعارف فلا يحنث بأكل رأس العصفور
والجراد واما كون بعض الافراد ناقصاً في الملك فيه حيث لا يملك يداً كالمدبر والمكاتب
وعدم وقوع اسم الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة رح لعلة النقصان ايضاً او الزيادة
كما توهم وقد اتضح عنه تعليله بانه مما يتغذى به فاوجب قصوراً في معنى التفكه

للاستعمال في حاجة البقاء دون غير المستقل اي من القاصر سواي اللفظ العام حقيقة
في الباقي ان كان المخرج معلوما لان الواضع وضعه للباقي لانه موضع المنع بل لان
تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا
لا يكون في الباقي حقيقة وسواي العام المخصوص حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي و
في المستقل اي من القاصر كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام مجازي الباقي بطريق
اطلاق الكل اسم على البعض من حيث انه يتناول الباقي على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله
وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا اي تعرض عامة العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام
وغيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء ثابت
بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل حتى لا يتوهم ان
خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب الوارد بوجوب
غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص الصبي والمجنون
فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل ولما الاستدلال باكفار جاحد الفرائض الواردة فيها ا
لخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة ففيه ان مبناه
على ان ذلك الاكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي على فرضية تلك الفرائض وذلك غير
مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة ولم يقل اصلا لان الكرخي يقول

يحب

يجب اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله
فيمكن الاحتجاج به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تعالى
واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمستامن فانه خص من قوله
فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في الاول
فلانه كما في الاستثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام
المذكور كذلك واما الثاني فلظهور التعليل لانه كلام مستقل والاصل في النصوص ا
التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فبقي الباقي مجهولا وما تقدم من وجوب اخص الخصوص
لا يجدي لانه بعض غير معين وعند البعض يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما كان
ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الا
ستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة في الباقي فكذا هنا ولا يبقى حجة
ان كان مجهولا لما مر من انه يكون الباقي مجهولا وعند البعض الآخر كما ذكر
آنفا ان كان معلوما ويسقط المخصوص ان كان مجهولا لان المجهول لا يعلم دليلا
فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص اليه لانه
اي الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج

السلف به من غير نكير الا انه يمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متفاوتة
متساوية في كون اللفظ العام مجازا فيما من غير رجحان فلا يتعين بعض منها لاستحالة
الترجيح من غير مرجح فيصير نظير ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى تخصصه
مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث بخبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر من ان
العام بعد التخصيص حجة فيه شبهة هو ان المخصص شبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه لشبه الاول وابحابه الجهالة في ا
لعام لشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص بيقين
فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة تورث زوال اليقين
وان كان معلوما يتردد بين حجة التعليل كما هو مذهبنا الحجة لاستقلاله فان الاصل في
النصوص المستقلة التعليل وانما يقبل لشبه الاول لان تمامه بان يقال والاصل فيما يتردد
بين الشبهين ان يوفي حظا من كل منهما ولا نثنيه لمعهنا لان حظ شبهه بالناسخ عدم
التعليل لا وجود وموجبه الجهالة فيما بقي تحت العام وعدمها كما هو مذهب الجبائي
لجهة عدم الاستقلال كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به بل يمكن
فيه نوع شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصفة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين

بر

بل وضع وكما يتشعران يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتة عندكم
وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام فكيف يكون العام المذكور حجة عندكم تدارك
تبطله على ما اعترفتم به واحتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى
القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته يخص فيزول الجهالة ويبقى العام في
الباقي حجة وما لا اي ما لا يقتضي القياس تخصيصه وهذا يتناول ما لا يدرك علته فلا اي
فلا يبطل العام باحتمال التعليل وبه اي بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق
بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في بعض
افراده لا يثبت النسخ في بعض آخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا
تعارضه لكن تخصصه لانه يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة ثم ههنا قسم آخر يتعرض
له المصنف وهو العام الذي خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى
قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة والنقصان
وقصور الحس من احاطة تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا
وههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فانا نسب
الاستثناء ما اذا باع عبيدا الا هذا يخص من الالف وهذا مثال الاستثناء ولو باع الحر و
العبد بثمن واحد قيد بالوحدة لاحترازمن الخلافية المعروفة وهذا نظير الاستثناء
وبيانه

في منع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله لانه البيع لم يبطل
البيع لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يخرج بدخوله في الايجاب فصار
البيع في الاخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل بهما ابتداء والبيع بالحصة ابتداء
ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي
هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تفسد ولان ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى
او الحر صار شرطا لقبول البيع والشرط فاسد لانه يخالف لمقتضى العقد فيفسد البيع
بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم
يبقى العقد في الاخر بحصته من الثمن وهذا انما يناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ
في الذي مات بعد ما انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع
في العبد الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
فهو ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط
الخيار يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ وفي
الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح شبهه واحد الاستثناء واذا علم
كلاهما يصح شبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وهذا انما يناسب

التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي فيه
الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار باعتبار الاول تبديلا
فشابه النسخ وباعتبار الثاني بيانا انه لم يدخل فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه
اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين كلا
منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي
صحة البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفسد ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد
البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول غير المبيع في الاول ولجهالة
الاول في الثالثة ولجهالة الثمن ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء و
وجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ
المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فلا يلائم شبه الاستثناء
وقد ... في الناظر بل العام عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه
فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي الثاني اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو

في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل
نحو من يأتيني اولا فله درهم فالحكم في الاول شرط لهما بالاجماع وفي الثالث بالانفراد وفي
الثاني غير شرط بل بواحد منهما فالجمع في معناه يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق ا
لجمع المعرف واسماء الجموع على عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى
ان مفهوم جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت
ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشر عبيد فقال عبيدي
احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان
ولا خلاف في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة لقوله
تع فان كان له اخوة والمراد بها الاثنين وقوله تع فقد صغت قلوبكما والمراد قلبان
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع اراد الاختلاف لا مجرد اللفظ ولذلك لم يقل في غير ضمير المتكلم بتشريك الاثنين الثلثة
في الارث وكذا في الوصية بدلالة نقل او اشارة لا بعبارة النص المذكور جواب عن
تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث والوصية فلبس بصواب لما فيه
من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما واطلاق القلوب على الاثنين مجاز على
طريق اطلاق اسم الكل على البعض وعن تمسكه ثانيا ولا تمسك لهم بقوله تع للاثنان فما فوقهما

جاء

جاءة اذ ليس النزاع في جم ه و ما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم الشيء وهو حاصل في الاثنين
بلا خلاف ولا بحو فعلنا لانه صيغة بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير والوحدة
كان الغير او اكثر والكلام في الصيغة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال فعلنا صيغة
مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح تخصيص الجمع نفي باده
لستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد
اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وهو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء في
لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد وما في معناه الى الواحد والطائفة كا
لمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد دل على ذلك حملها ابن عباس رضي الله عنه على الواحد
في قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العموم عطف على ما تقدم
من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد
ولا بد من انتفائهما ايضا في تمشية الاستدلال على ما ستقف عليه لتعلم ان اللام بالاجماع
للتعريف بمعنى الاشارة والتعيين وهما اما الى نفس المسمى وهو لام الجنس او لما حقيقته منه
وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول اما ان يقصد به المسمى من حيث هو هي فهي
لام الحقيقة ومثله علم الجنس واما ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد فح اما
ان يوجد قرينة البعضية فهي لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد ففي

المقام الخطابي يحمل على العموم الاستغراق احترازاً عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافاً
الى النكرة وفي المقام الاستدلالي يحمل على الاول لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق داخلة
من فروع تعريف الجنس فالكلام عند التحقيق لتعريف العهد والجنس غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحاً وتسهيلاً ومن امثلة الاقسام فاما احد العهدين الا الاخر يكن
الا على بصيرة لان المعرف الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع لافراد الماهية من حيث يكن
تحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل
لتمسكهم بقوله ص الائمة من قريش تمسك ابو بكر رض حين وقع الاختلاف بعد الرسول ع
وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء يعني من افراد مدلوله
قال مشايخنا هذا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف ان قال والله
لا تزوج النساء يحنث بالواحد الا اذا نوى العموم فحينئذ لا يحنث ابداً او يعم الواحد قوله تع
انما الصدقات للفقراء الآية معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى
بثلث ماله لزيد وللفقراء فنصفه بينه وبينهم لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد لاستدلال على ان ا
الجمع المعرف مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تع انما الصدقات للفقراء اذا لم يكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفا
يدة كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج

جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبطل الجمعية فيه من وجهين اذا كان المعرف
باللام مجازاً عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة
تضمناً ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلاً فحمل عليه اولياً وهذا معنى
قولهم الا استلزام لانا اذا بقينا جمعاً لغا حرف العهد اصلاً الى اخره وقد عرفت مما
تقدم ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق حتى لو امكن الحمل عليه
كما في قوله تع لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا للعموم :.
السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضاً
لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافاً للبعض لما ذكر كقوله تع
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والا لنصب ولذلك
حمله النحويون على غير ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تع ان الانسا
لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف
الماهية نحو الانسان حيوان او للعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء كذا
ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم
الافراد ومنها النكرة في سياق النفي كقوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،،

في رد ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما تم رد
بالايجاب الجزئي لانه ينافي السلب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي وكذلك
التوحيد اكتفى بما في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال بها وهو
انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا الكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تع
وتقدس توحيدا وهو استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط للاختيار
لابد من هذا القيد في تمام التعليل الا في ذكر المثبت عام في طرف المقام اي النفي
فان قلت ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين هنا للمنع
بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا
كما في قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين الحمل بمنزلة
قوله والله لاضربن رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا عمومها في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو
لا اجالس كل رجل عالم القوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من
صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف
مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام في المنافي الخطاب

العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه او الى الموصوف
بالموصوف تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما
عام لعموم العلة والخصوص العرفي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها الا مستكلا
عي والحق ان النكرة في غير سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة
الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص لانها موضوعة للفرد فلا
تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في قوله علمت نفس وقولهم
تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها
كالمصدرة بأي وخاصها مطلق في الانشاء تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض
لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر بذبح الواحد من جنس البقر قلت نعم
الا ان التعرض للوحدة من التاء لا من لفظ البقرة لا ينافي الطلاق واحد منهم عند
الشافعي في الاخبار نحو رأيت رجلا فيتعرض لقيد الوحدة بفارق قرينة واذا
اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها
لان الاصل في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرف اي اذا
اعيدت الموصوفة معرفة يكون الثانية عين الاول وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر
في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس رض وابن مسعود رض في قوله تعالى فان مع ا

العبيد حرا انه مع العبيد لن يخلو عن تبرين وهو مرفوع ان النبي عم فلا وجه لما قيل
والاصح انه تاكيد فان اقر بالعتق بعبيد بمكة مرتين عند شاهدين لا بد من هذا القيد
لانه لو اقر بالعتق عند شاهد والا العتق عند اخر او بالعتق عندهما والعتق عند القاضي فا
للازم واحد اتفاقا كما ذكره في المحيط يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي
حنيفة خلافا لهما اذا لم يعترف باتحاد المجالس لان مبناه على التخريج وليس المقام
مقام تفصيل هذه المسئلة من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها
موقفان احدهما ان يقر عند شاهدين بالعتق منكرا ثم بالعتق معينا بالصك والاخر بعكس
ما ذكر وموجب القاعدة المار ذكرها ان يكون الواجب في الاولى الفا وفي الثانية
الفين ولا رواية واحدة منهما اي ومن نكرة تتم بالصفة ارادة الوصف المعنوي لا
النعت النحوي فان قال ان عبيد يضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا
جميعا وان قال اي عبيد ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على
الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى عام لانه مسند الى عام
وهو ضمير اي وفي الثاني خاص لانه مسند الى خاص وهو ضمير الخطاب الراجع فيه الى اي
ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف
الفاعل فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو وكذا ان تعول الاخ

الي

الي الفرق من جهة النحو لاسناد الايمان على العرف والفرق من جهته واضح لان الوصف
في الاول هو الضرب لا الضاربية ولا المضروبية بخلاف الفاعل منكر في الاول ان لم
يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين
عتق الكل وفي الواحد باق من جهة ان عتق كل يتعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير
وفي الثانية تعين الواحد باختيار المولى لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه
فتحصل الرجحان وثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد
في المفعول وفيه نظر ومنها من في العقلاء وقد يستعمل لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي
على بطنه استفهامية كانت نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو
امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا وعتقوا وبه من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة حيث قال له ان لا يعتقهم الا واحدا و
قالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم وحملا لمن على البيان لشيوع استعمال من
الداخلة على ذي ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما اتحد النقض بالمسئلة
السابقة تدارك جوابه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشيئة الى ما هو من
الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان البعض راجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد

اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق بشيئين مع قطع النظر عن
الآخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب اذا شاء الكل فشيئة الكل
مجتمعة فيه فليس بشيء اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة للافراد الكلية وما
سوى ذلك من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا
فلان المراد به يكون الكل الجزئي فلا يحتمل التبعيض فاني التيقن واما ثالثا فلعدم تمشية
التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب فيما اذا شاء الكل على التفريق والترتيب اما رابعا
فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول وبالاجماع في الوقوع في الثاني فالحجة المطالبة بالوجه
الفارق وهو غير ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما له
اختصاص للعقلاء عند الجمهور وله اختصاص لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار
كمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق هذا
اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فيعتق واما تعذر البيان
من جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخل عليه اي لا يحتملان ان يقعا خاصين بخلاف سائر ادوات

العموم

العموم على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم الافراد وان اضيف
الى المعرفة فلعموم الاجزاء الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين و
قول الشاعر كله لم اصنع فان كلمة كل فيهما لعموم الافراد قالوا عمومه يجيء اذا ا
ضيف الى النكرة على سبيل الافراد فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا استحق النفل كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف المتقدم دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق لا في
الكل ولا في واحد منهم واما الفرق بان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف
اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه
منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما مر انه محكم في العموم دون من
وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص لان هذا النفل
للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالا
ستحقاق لان الجلادة في ذلك اقوى وانما لم يقل فيصير مستعارا لكل اذ حينئذ يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادة تعلق كله حكاية الفعل اه ثم
لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي ع في الكعبة فيكون الفعل المحكي

في معنى المشترك فبالتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض يتعلم عليه السلام
ونحو الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في نقل الشافعي الطلق في جوف
الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك واحد في الفريضة ونحو قضى با
لشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل في الحديث بالمعنى جواب سوال تقديره
اذا لم يتم حكاية الفعل لا يبيح الاستدلال لان ما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخ
عن تعسف لان عبارة قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني انه رواه على العموم
والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه
بتحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا آخر ولذلك لم يقل ولان
الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من يقول بعموم الفعل المحكي بيان اللفظ الوارد
بعد سوال او حادثة المتعلق به او بها اما ان لا يكون مستقلا اي لا يكون مفيدا بدون
اعتبار السوال او الحادثة نحو اليس لي عليك كذا فتقول بلى او كان لي عليك كذا فتقول
نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو سهى فسجد وزني ماعز فرجم او ظاهرا مع
احتمال الابتداء نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة او بالعكس اي
يكون الظاهر هو الابتداء مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر

الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا
حملا للزيادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف
وعند بعض الشافعية قال في الوجيز خصوص السبب لا يخصص العام ،، ،، ،،
،، وفي شرحه خلافا للمزني وابو ثور يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة للفظ
ولا يقتضي الاقتصار عليه لان الصحابة رض ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في
سوال مخصوص وحوادث خاصة قوله هو الطهور ماؤه الحديث ورد جوابا
للسوال عن بئر بضاعة وآيات الظهار واللعان نزلتا في امرئين حكم المطلق ان يجري
على اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده فاذا ورد البيان للحكم فان اختلف الحكم
لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد موجبا للتقييد اي تقييد المطلق با
يجاب ذلك القيد ان كان موجبا ومنفيا ان كان منفيا بالذات كما في اعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمومنة وان اتحد الحادثة مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة
القتل لا يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق
عاما فيخرج عن البحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اي

اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا وان اتحد فان كان الاطلاق والتقييد في
السبب ونحوه كما في ادوا عن كل حر وقد ذكرت في احد النصين مطلقة وفي الاخر مقيدة
لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا
ويحمل عنده وان كان اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في الحديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية
اخرى صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع واما قراءة العامة فصيام
ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضه ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق
لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة ولو كانت مشهورة لعل ان المطلق ساكت
عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم
قلنا لا نعمل الا في الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم وليس في هذا
الجواب قولا بالموجب كما توهم لهم ان القيد زيادة وصفه يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
في المنصوص وفي نظيره كما يكفي تاما جنس واحد وتفصيله ان القيد بالوصف كالتخصيص
بالشرط وموجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية فذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد
كان حكما شرعيا فثبت الحكم في المنصوص ونظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن
اشياء ان تبد لكم تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على الاطلاق ولا يحمل على
المقيد ما دام عنه مندرجة لان فيه تغليظا ومساءة وقد نهي بالنص المذكور بما يوجبه

وتان

وقال ابن عباس رضه ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى القيد فلا
يحمل عليه وعامة الصحابة لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في الربائب في امهات النساء فالحرمة
ام المراة مبهمة في كتاب الله اي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فابهموها اي
اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التعريف المذكور يقول فابهموها لان التعليل
ان العلة لما ذكر الطلاق المطلق فالحكم عام وان كان السبب خاص وللاعمال الدليلين واجب
ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد فيه لا فرع عن نوع مذهب من قال بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب
من قال به بشرط اقتضائه القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي
فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه
على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا كما زعم الخصم فكيف يعدي
ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا ولما اشعر ان يقول الخصم نحن نعدي القيد
وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم
قصدا وشار هذا الجواب في القياس تدارك بقوله والقيد كقيد الايمان في المثال المذكور
انما يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في مثالنا في المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالا ... مان فيه

ولا دلالة فيه على النفي اي على الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم وان كانت غيرها اي
ان سلم ان تعديته تغاير تعدية العدم مفهوماً فهو قصداً اي تعديته العدم مقصودة من
تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس وايضاً اراد بيان فساد اخر فيما ذكر في ابطال
لحكم شرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو قوله
فتحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد
المذكور او غيره واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً في جنسه لكونه فايتا
جنس المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب ما ذكر في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق بغير
الكامل فيما اطلق عليه كالماء فانه ينصرف عند الاطلاق الى المعهود وقيدتم الاسامي الزكاة على
قولهم في خمس من الابل زكوة انما ثبت بقوله في الغنم العوامل والحوامل والعلوفة صدقة لا
لا بقولهم في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع كون الاطلاق وا
التقييد في السبب فيكون مخالفاً لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله واشهدوا اذا تبايعتم
انما ثبت بقوله ان جاءكم فاسق فتبينوا الاية لا بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم حتى يلزم
حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة فيكون مخالفاً لما تقدم وايضاً لا قياس مع
وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس عليه نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتاً ولا
نفياً والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق

بالقياس ابتداء على ان التقييد اي تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اي تخصيص
العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في
المحصول وهو ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد
بالقياس عندكم ايضاً لان دلالة العام على الافراد لكونها قصدية فوق دلالة المطلق
عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقاً بل انما يخص
اذا خص اولاً بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس وقد
قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل
مانع اخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه
بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية فصل حكم المشترك التامل اي
المطلق التامل ليتميز التامل الخارج من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه
او معانيه وكان الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل
فيما يحصل به ترجح احدهما على الاخر ثم ذكره بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك
في معنييه فقال ولا يجوز فيه استعمال واحد على اكثر من معنى واحد حقيقة لانه لم يو
ضع للمجموع كما لا يلزم ان لا يكون حقيقة في احدهما منفرداً عن الاخر لانه
يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد منهما منفرداً عن الاخر ايضاً بل لانه يكون

استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد و
المفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على
كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا تاثير للوضع
للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا بجواز الاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه
لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور
لان المقدمة الثانية في موضع المنع بل لان الاستعمال في المعنيين مجازا او كل منهما مراد
باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وهذا الاجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا تمسك للمخالف في قوله ان الله وملائكته يصلون الآية بناء على ان الصلوة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لان الفعل متعدد لتعدد الضماير لان ذلك التعدد بحسب
المعنى لا بحسب اللفظ لا لانا ايضا غير جايز عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف
المعهود لان ذلك التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرج عن البحث بل يجوز ان يكون
المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء لانه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير فذلك
في حقه تعالى بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير ولا باس في اختلاف
هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وضعا و

وهذا القدر يكفي في الجواب فمن تعذيب عنه وتصويب الاستدلال على عدم الاشتراك قايلا
لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي ولا بد من
اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ا
يها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى ا
لصلوة حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة
انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل
قولنا ان السلطان قد التفت الى زيد والامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا
تمسك لهم ايضا في قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية بناء على
ان المراد من السجود المعهود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود
في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل الكل غير مخصوص
بالكثير لان كلا من التعليلين في موضع المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص
عليه في المجمل وضع الراس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة
الراس في الكل لان التغليب سايغ شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم
لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه طلبا من تكليفيا كان
او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتقدير فعل اخر في مثل هذا المقام من ضيق العطن

كما لا يخفى على الفطن ... باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان او مركبا في
المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اريد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك النوع
فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان و
يكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له لم يقل في غيره لان المشترك ايضا يستعمل
في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال في القسم احترازا عن اللفظ الغلط فانه ليس بمجاز و
وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول
وهو ما يهجر فيه المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة
في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة الوضع الثاني ومن ههنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة
بغلبة الاستعمال والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية او دلالة
القرينة بغلبته وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلاة حقيقة في الاركان
ومجاز في الدعاء ان كان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن الثاني من افراد الاول وان
كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربع خاصة فانها في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من
جهة الوضع الاول ومجاز من جهة الثاني ان كان الاطلاق عليه من حيث انه من افراد المعنى الاول

باعتبار انه منها من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق لفظ الدابة
في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من
افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فبالعكس لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالاطلاق فليس
باعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني لما كان المنقول ما هجر فيه المعنى
الحقيقي لم يكن اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان اعتبار
الاول اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى المجازي بل لترجيح اللفظ
المنقول والمعنى المنقول اليه على سائر الالفاظ والمعاني ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى
الاول لصحة الاطلاق لا يطلق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول ولهذا يصح قوله
فلا يطلق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلاة في الشرع على كل دعاء
كما يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم ظهر من البيان السابق ان الوضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر
وان رعاية المناسبة في وضع بعض الالفاظ لا يستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل
ما يوجد فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني اللغوية والمرتجل ومنها
ومنه واضع اخر لمعنى غير المعنى الاول انما قال واضع اخر ليخرج المشترك فان وضعين

فيه واضع واحد ولا مناسبة بينهما فرج المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال انما قيدبه
لانه شرط في الحقيقة دون المرتجل فمن جعل مقابلا لها اعتبار الوضع للاولية التقييد لم
يعبأ نه ح يلزم خروج المشترك من حد الحقيقة اذ لم يثبت ان وضعه ثانيا ان اللفظ المستعمل
قيد به اخرج الجامد لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان في نفسه غير المستتر منه
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم يغلب صريح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية
او لا كناية والمجاز ان غلب فصريح و الا فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان
الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا انه مقصود بل الانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم و
مرجع الصدق او الكذب كطويل النجاد فان التصديق بالطول القامة لا الطول النجاد الا انه
لا يصح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لاشتراط الكناية وهو الاستعمال في الموضوع له لا يتحقق
بدونه فيما لا ينافي ارادة الموضوع له ضرورة انها مستعملة فيه وهو المقصود بها في الجملة
بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا و بالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما قبل تعريفهما لان ما مر من التعريفين
مشترك بين المفرد والجملة او جملة ولا اول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقول
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المتفرع
على الكناية كقوله تعالى تبارك مبسوطتان وتمامه الاخبارات المستعملة في الانشاء

وكل

وكل من المستعمل من اقسام الطلب الى الاخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت او مجازا
بحسب الوضع تنقسم الى مجاز عقلي وهو ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله لملابسة بينه وبين ا
لفعل كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول
الكاذب معتقدا كان به كقول الدهري انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال جاء
زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب فيه الفعل الى فاعله
عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ثاني قسمي قول الكاذب لان المتبادر من عبارة عند فلان
هو ان يكون معتقدا به بل نقول انما كان العلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام
موضعه فمن اراد فليطلبه فيه وقد استوفينا بحثه في بعض تعليقاتنا ان شاء الله ... ولما كان مبنى
المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اريد بلفظ غير ما وضع له فالمعنى
الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر
وقس عليه حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يؤول الا بد من اعتبار
الحصول بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول
بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما اخر او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر
وكالخمر للعصير اريق وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين
بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل الملازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة ولذلك يطلق

احد الضدين على الآخر مجازا بما ينتقل الذهن في الجملة من الوضع الى الثاني وهي اي تلك

العلاقة اما زمنية محضة بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الزمن كما في

اطلاق البصير على الاعمى هذا ادا لم

يقصد به الاستعمال التخيلية والتهكمية واما قصد المشاكلة فلا ينافيه لانها من قسم

المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وهي اما ان يكون احدهما جزء الآخر كما

في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اي لا يكون واحدا

منهما جزء الآخر وهي اما ان لا يكون المجاز صفة للحقيقي فالعلاقة اما محلية كما في اطلاق

اسم المحل على الحال او بالعكس والاطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم الاول غاية ان

المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة في المكان المطمئن

حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة .

واما السببية كما في اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس نحو

وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط

كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كما في اطلاق العلم على المعلوم او يكون

صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة

ويطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق على علاقة المشابهة بين

زيد والاسد امتياز الاستعارة عن المجاز المرسل ظاهرا واذا عرفت ان مبنى المجاز على

الاطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين

باعتبارين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها فانه

كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما يجي

وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة

ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه فيتحقق جهة الاصالة في الجملة كل منهما

بالنسبة الى الآخر الا ان الاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل

والقوم على الانسان واما بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس

فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل فمنقوض

باليد فان ما من قبيل الثاني مع انه يجوز الاطلاق على الكل كيف وقد وقع في قوله تعالى تبت يدا

ابي لهب وكالمحل فان فيه اصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي

من المحل انما قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من الحلول ما

يعم انواع الحصول فيه ولا اختصاص لاعتبار العلاقة المجازية المذكورة باللغة بل

توجد في الاسماء الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبر به عن علاقة

المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح علاقة للاستعارة اي بنظر في التصرفات

المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما ان هذه التصرفات علل اي وحكمها شرع فالبيع
عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر ولما يشترط الاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين
فكذلك شرط لها فيها والاتصال البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق
عليها الذي يلزم في الجملة من تصورها تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله
كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة في الحرة لابد من هذا القيد لانها اذا كانت امة يثبت
الهبة فانها وضعت لملك الرقبة اي لعقد وضع لاجل ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
اي لعقد وضع لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لها اي لملك المتعة فاطلق
ما وضع لما يترتب عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح
وهذا هو المراد من علاقة السببية هنا وهذا اي العقد والنكاح بلفظ الهبة عند
الشافعي من خواص النبي عم لقوله تعالى خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى
وقد خص النبي عم بالمعنى فيختص باللفظ والجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في الحكم و
وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج من سنن الصواب قلنا دلالة
على ان الانعقاد دايما انعقاد النكاح بالعوض بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه

انما الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه
فبقي دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اي النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج
لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل
الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول
تعداده وغير هذين اللفظين قاصر عن الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا
هي اي تلك المصالح ثمرات وفروع وانما بني النكاح للملك عليها اي للمزوج على الزوجة
ولذلك اي لكون وضع النكاح للملك عليها لا للمصالح المشتركة بينهما لزم المهر عليه
عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك
بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل على الملك لغة
يعني لفظ النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وحاصل التشنيع انه اذا لم يكن
في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما تدارك بقوله
وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصار بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول
الشرعي رعاية المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك في
معناه الشرعي وكذا اي كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد بلفظ البيع لما ذكرنا من علاقة
السببية على الوجه المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس اي لم يثبت الهبة ولا البيع بلفظ

النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذكر ان صحة اطلاق اسم المسبب على
السبب عند ما شرع السبب للمسبب بكون الغاية جنيه السبب ذكر المسبب كالبيع للملك فانه غاية
شرعية البيع الملك فان ما شرع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراء متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان يشتري نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر
يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه يشتري العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد بعينه
ولا مرفوعا الا اذا عني باحدهما الآخر فيصدق ديانة فيهما فينعكس الحكم اي يعتق في الاول
دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عني في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عني ما فيه غلظ وان
عني في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تخفيفا واما اذا كان سببا محضا اي لا يكون شرعا لمسببه كملك
الرقبة فان الشرعية ليست لملك المتعة ولذلك يتحقق الاول بدون الثاني في العبد و
الاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يقع اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا
اي على موجب قدمنا من ان الاصلية والفرعية اذا كانتا من الطرفين يجري المجاز منهما
الى فانه قد ظهر منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما
فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع

لازالة

لازالة الملك اولا ثبات القوة بما نص عليه ذكر في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة
وذلك سبب لعينه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ ينقطع بها وليست
بعد اي ازالة ملك المتعة مقصودة منه اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ
الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت بطريق ا
الاستعارة ايضا اذ كل منهما استعارة اي اسقاط الحق التصرف اما اثبات كا
لبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو عن ا
الاقتصاص ونحوها بني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب
ثبوته في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية
بناء على ان هذه المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي فيهما والطلاق
في اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي حليته واطلقت الناقة من عقالها و
العتق بمعنى القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار من وكره ومنه عتاق الطير
ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا
لابناء قول ابو حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق ان ازالة الملك لان مراده ان التصرف
الصادر عن المالك عند الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر عنا

المالك عند الاعتاق بهي أي ازالة الملك لا بمعناه الشرعي وكاسناد أي اسناد
العتق على معناه الشرعي الى المالك مجاز لصدوره سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز
في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما وفيه ههنا
اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اولا معنى لاستعارة اللفظ للفظ ولا مانع
عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك رقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق
وهو ازالة القيد وهذا كما في ثبوت المطابق يطلبه الخصم والتعرض للفظ الاعتاق
وبيان معناه خارج عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق و
وبيان معناه ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى
منه ومزيل القوي اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة ما هو لازالة القيد
لما هو لازالة الملك بل على العكس اذ لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به
وفيه نظر وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع مثلا اذا
وهو النظر مذكور في التوضيح
بين المدة وعين جنس العوض لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد
على ما ذكر في الاسرار دون العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم
انعقادها به أي عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم صحة
المجاز بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة جواب سؤال تقريره انه

انه اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع هذه الدار
في هذه الشهر بكذا لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظاهر ولذلك أي ولكون العلة ما ذكرنا
ينعقد ولو كان المذكور لفظها أي لفظ الاجارة فانها انما يصح اذا اضيف الى العين
اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه
حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره وكما ان ملك المتعة عبارة عن
ملك الانتفاع بالوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام لتغاير ما
هو له لا انا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات
ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح
يثبت به ملك النكاح قصدا لا تبعا فيثبت به احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم
ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة
والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوين
الحقائق والعلاقة مقتضية للصحة والتخلف تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص
ليس بقادح لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط
سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير

ان ان المشابهة وشبكة للصيد المجادة والبطين وبالعكس للمستبد والاذن في

اتفاقا . . المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند ابي حنيفة و

عندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم

في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في

مسئلة مس السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل

وان لم يكن فان مس السماء ممكن للبشر وقد وقع في حق النبي عم فينعقد اليمين ويجب

الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن الماء الذي في الكوز ولا ماء

فيه يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية

فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان معنى الحقيقي بهذا الكلام وعند التكلم في

يكفي صحة الكلام من حيث الافادة سواء صح معنى الحقيقي اولا فنقول هذا ابني لعبد اكبر منه

سنا ان اراد به المقدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغوا عندهما لاستحالة

معنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا

من نطفة الاصغر لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي فلا بد من

امكان الاول ليتحقق منه ثم لا يكفي صحة فهمه من اللفظ ومدار صحة اللفظ من حيث الافادة

ولا يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في كلام الله تع وهو في

كلام

كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن ثم لا يصح ارادته اذ لا يجمع بينهما لم يجب لان مراد

المتكلم يلزم صحة الدلالة ولا حاجة له الى ارادته بالفعل فابطال الاول يوجب انتفاء الثاني

ما ذكر فاذا لم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه و

صار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة وانما ذا دقطه وصار اهلا له لانه يجوز

ان يكون مبيا من حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية

لانه متعين فلا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله

بصورة الاسم من غير قصد لمعناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقي

او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه ما امكن ويعتق بيا حر لانه ان

لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد

التسمية نحو يجال بانه عبد يا حر لا يعتق فان قيل ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو

ليس كاستعارة عند المحققين لا لانه ذكر طرفيه لانه مستوفى على الاتفاق الاتي

ذكره بل لان ذكر المشبه يعضل التشبيه وحق الاستعارة ان لا يكون التشبيه ظاهرا بحيث

يحذف فالادة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا الا اذا نوى التشبيه

انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال الناطق لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من

مائه فيكون مشتغلا على الحقيقة وهو استعارة بالاتفاق ... مسئلة قال بعض الشافعية

لا عموم للمجاز كالقاع في قوله ولا القاع بالقاعين فقد اريد به الطعام جامعاً فلا يشمل
غيره لانه ضروري اذ ضرورة التكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي المرام
او تناسب المقام فليس فيه منقبة بحجة وقصور كما سبق الى بعض الاوهام فيتقدر الضرورة
قلنا لا نم انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطريق اي طريق اداء المعاني على المتكلم وابقاء
لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من لطايف البلاغة ما لا
يحمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام فانه
يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد
المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فتعذر اي تقدر الحصر الى المجاز بقدر الضرورة
لنا لا علينا وهذا جواب بطريق القول بالموجب ... لا يراد من اللفظ الواحد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض
بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على التابع وفيه نظر ولحق
انه من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك فلا يستحق معتق المعتوح وجود المعتق اذا اوصى
لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او
لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في قوله
آمنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة

ان

ان الامان لحقن الدم فيبني على الشبهات ولا يراد غير الخمر فيما علم من شرب الخمر فاجلدوه
لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطي بقوله او لامستم النساء لان الوطي هو
المجاز اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به
عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وجوازالتيمم للجنب بدليل آخر والحنث
بالدخول حافيا ومتنعلا وراكبا في لا يضع قدمه في دار فلان للجمع بين المعنى الحقيقي
وهو الدخول حافيا والمجازي وهو الدخول متنعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا زعم ان مبنى الجواب هنا
على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار فلان نسبة السكنى مجازا بدليل
لانه العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى
يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها وفي تعم الملك والاجارة
والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا وليلا في امراته كذا يوم تقدم زيد ليس للجمع بين المعنى
الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو الليل بل بعموم المجاز لان اليوم يذكر
للنهار وللوقت كقوله ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد يصح تقديره بمدة

بمنزلة شرب الشراب يوماً وركوب الفرس يوماً فالنهار وحده هو ما لا يصح تقديره
بمن في الغيوم والدخول فانه لا يصح ان يقال ما قدمت او دخلت يوماً فالوقت المطلق
دون المعيار اذ شأن الظرف الزمان يعرف بتقييده بأن يكون ظرف الزمان معياراً لا اي
للفعل معيار فرقه بفصل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد
الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار فيراد به الآن سواء كان من الليل او من
الليل بدليل النقل المذكور ولعدم اختصاص العلاقة بالاول وكذا الحنث بحلف
ربما يتخذ منها عند محمد وعند ابي يوسف في لا يأكل من هذه ليس الجمع بين
الحقيقة والمجاز بل لانه يراد بالاول الاكل بعضها على ما في الحنث بعموم مجاز وكذا قول ابي حنيفة
ومحمد يمين قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً ليس كما في المجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها
موضوعة له يمين لان النذر ايجاب المباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم
النبي عليه السلام الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يميناً والمباح اخص من الحلال فتحريم
الحلال كما ان شراء القريب بصيغته تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر

ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا
اريد معناه الحقيقي يدل على الشجاعة التي هي لازمه بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة
عليه استعمال النذر جوازاً تقريره انه كان هذا موجبه يكون يميناً وان لم
ينو اليمين شرط الارادة والنذر بالصيغة من غير اشتراط الارادة فيتحقق الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي في الارادة فلا يتمشى فيما اذا نواهما جميعاً لا يقال في هذه الصورة
ايضاً ثبوت النذر بالصيغة من غير اشتراط الارادة فكأنه لا معنى المجازي لانا نقول فلا
يمتنع الجمع في شرح التوضيح لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ اخباراً كان او انشاء
فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها والله . ولا بد للمجاز من قرينة مانعة
عن ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادة او عرفاً عاماً كان او خاصاً والفرق بين
العادة والعرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال او شرعاً ومنها الخارجة
عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام كدلالة
الحال نحو يمين الفور اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يقع على
الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفاً عن الحمل على الحقيقة وهي الخروج المطلق او في

من المتكلم كقوله تعالى فاستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لقد

اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم منها بطريق كان الحقيقة غير مرادة فلذلك عد القرينة

في كلام مذكور يا حرفي لفظيه وهذا المام من جعل من قسم المخصص غير الكلام لما تقرر

من ان يكون المخصص صريح الكلام خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى

من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما فيه سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا يمنع

عقلا كونه للتخيير وكحو للمطلوب ان كنت رجلا فلا تكون تفعيلا والمنع فيه عرفا او غيرة

بل لم يفهم من هذا الكلام او قرينة يكون دال على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد

اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد او زيادة فيكون

اللفظ اولى بالبعض الاخر نافيا ثانية. قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك

حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة على اولوية البعض الاخر والمنع هنا شرعا او لم

يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية

وعين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا ونحو لا ياكل

من هذه النخلة او من هذه الدقيق او لا يشرب من هذه البئر المنع في هذه الثلاثة

عرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين

خالية عن الفائدة لانه مثل كون المنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه

في دار فلان انه يتبع عرفا حتى اذا دخلها من غير ان يضع قدمه او ركب او وضع قدميها ولم يدخل

حل لا يحنث بهذا كله اذا لم ينو ما يحتمل الكلام والا فعلى ما نواه وكتابه اسماء المنقول

القرينة المانعة هنا كونه منقولا عرفا او شرعا او منعها عقلا نحو التوكيل بالخصومة

يجوز عن حقيقة لكونها مهجورة شرعا ومسكا لمهجور عادة بالمطلق الجد الغزاء

كان او انكارا يطرق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم المجاز

واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فان غالب في التعامل او التفاهم

على الاختلاف بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة

فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى لما

اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز اتفاق على ان العمل بالمجاز عند

عدم القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني في كلا حكمه الحنطة يصرف

الى عينها عنده فلا يحنث بسويقها لان عينها ما كول عادة فانها تغلى وتقلى وتوكل منها قضما

الكشك والهريسة وتوكل نيا ايضا حبا والى ما يتخذ منها عندهما هذا على رواية

الاصل فيما قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأة هي هذه ابنتي وهي لا يولد

مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه او لا وهو معروفة النسب هذا لان التي يولد مثلها

لمثله اذا كانت مجهولة النسب ثبت نسبها منه ثم يحتمل عليه اذا ثبت على اقراره وان لم

لم يثبت نسبها منه صرح بذلك المبسوط هذا مثال تعذر الحقيقة في الاول لكا هو واما في

الثاني فلانه اما ان يثبت بطريق الاقرار في حقه و في حق من اشتهر نسبها منه بان يكون

دعوته معتبرة في حقها فيثبت نسبها منه وينتفي عمن اشتهر منه ولا يمكن ولا هذا

لانه ثابت عمن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه ولا ينتفي

عمن اشتهر منه وهو ايضا متعذر لان الشرع امر من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب

والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له

اي لقوله هذه بنتي الثابت به مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج

اثباته اذ ليس تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس

لوازم ما هو من لوازم القول المذكور بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم

الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقع منه اثبات

التحريم بهذا اللفظ — الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة

بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى المجازي واما الداعي الى العدول

عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته

وذكر الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة

فربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونه

عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه

موزونا او مقفى بخلاف المجاز او الشجيع كالاسد فانه يصلح شجعاع الاعدو العدد

دون الشجاع او سائر المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والسجع وغير ذلك

فانه ربما يتاتى بالمجاز دون الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز

استعمل المجاز الشرك او معناه اي اختصاص معناه من مهمل شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم

كاستعارة ابي حنيفة لرجل عالم والتحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير لجاهل او

او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض الشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او

التنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل

في قوله يجعلون اصابعهم في آذانهم او زيادة البيان كاستعارة الاسد للرجل

الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة اي بلا استدلال

كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما لا يحس او

نوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اي اختصاص معناه بنوع لطف في الكلام

كاستعارة احد الضدين للآخر تمليحا او تهكما او تفاؤلا او مطابقة تمام المراد بيان

ذلك ان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق بمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب

مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية

والالفاظ الحقيقة لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما
يمكن بالالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاقصد
تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة
الى المجاز ليتيسر ذكر ويعلم الاخلال بالفهم شرطا في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة شرط
المجاز وعند ذكرها يندفع احتمال الاخلال او غيره
ذكر من الفوائد التي يختص بها المجاز او لفظ ... ان الاستعارة في الافعال و
الصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعية تجري في الفعل وما يشتق
منه مثلا يقدر في نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وتميز ذكر
فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري
في الحروف ايضا فعلا قد تجري الاستعارة التبعية في ... فانها اي الاستعارة تقع اولا في
متعلق الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك تجري في الحرف والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا التعليل للترتيب سواء
وجد التعقيب كما في اتيته للزيارة او لم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة ثم يؤخذ منها
يستعار اللام للحولد واللموت فانه شبه ترتب الموت على الولادة بتحلل الفعل

بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا
في التعليل وتبعية في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان العلولية
فاللام انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتاديب
اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن فكونه علة غائية كاف في اعتبار ترتب الفعل بغير
حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهذا ايضا واضح وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها و
تسمى حروف المعاني اراد بالحرف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني وهذا الباب في
انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف ان الاسم منه التجوز في صيغة
الجمع لا في معنى الحرف منها حروف العطف الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما
في الثبوت بالنقل عن ائمة اللغة لم يعلم باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء و
للترتيب عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد
والاستقراء موارد استعمالها فانا نجد مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب او المقارنة والا
صار في الاطلاق الحقيقة وهي تجمع الاسمين المختلفين كالف الجمع المتحدين يعني انها
بدل عن الف التثنية يقوم مقامها عند تعذرها فلا تجالفها في المدلول ولا دلالة
في الاصل على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك وتشرب
اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي بما تقرر ان الواو لمطلق الجمع

من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب بغير دليل صالح لذكر
ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عليه السلام ابدؤا بما
بدأ الله به لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بايتهما نبدأ دل على ان الآية خلت
عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة اليهم بالاحرام من وجه
غير متلو كسائر الواجبات بالسنة وزعم البعض انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة وللمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الواحد عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم المذكور غلط اذ لا يلزم عن ثبوت المقارنة
او الترتيب بمورد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله ولا بطريق المنع ثم ابطله
بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق
الحل بقوله ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب فيقع على الذكر
لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا تصادف الثانية والثالثة المحل خلافا لهما فاذا قدم الا
جزية اذ ح يتعلق الكل بالشرط دفعة لوجود المغير في آخر الكلام وعندهما الترتيب
في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا تفريق فيه كما اذا
قال تلك منجزات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق يقع الثلث فعند وجود

الشرط كذا ههنا لان المقيد كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما انما
قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم يقل وبغير اذن الزوج
كما قال فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا بل يحل ثم اعتقهما المولى معا في نكاحهما بحرف
العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلوه للترتيب وان زوج الفضولي
اختين بعقدين فاجازهما معا صح او بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال
اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا ابطل نكاحهما
فجعلوه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره ولا
مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين
كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول وسكت
عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم سواء ولما قال بعده بان وهذا
... وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعده بان وهذا فموجبه
ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا فجعلوه
للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم ابي لانه لو لم يكن
للقران بل ثبت الترتيب كان كمسألة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتق الاماء الا

تبق الثانية بحلالتوقف النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثالث

والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا كما بمنزلة الشرط والاستثناء

وفيهما كذلك اما الثاني فلان اجازة النكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما

الثالث فلان الاول قبل اعتاق الاخيرين مجازا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية في تلك الجهة

الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان اعتاق الثانية من الاختين

لا يغير اعتبار الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام واجازة الثانية من الاختين يغير

اجازة الاولى فيتوقف فيه اول الكلام قيل يرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان

وضع مسئلة الاختين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على

الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فتوقف حتى لو عكس

الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ان لم تفتقر نحو

في خبر المبتدأ وجزاء الشرط ونحو ذلك انما قيد به اذ توجب المشاركة في ذلك ا

التعلق وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب

اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشاركه اي يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به

الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند

الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين

نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت

طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية

المكررة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وسواء دخلت

لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق كما

زعم ابو يوسف ومحمد او بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا بد

ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وفيه نظر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا

حتى قال ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقال في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا

الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه لا يقال بينا انما على ان يجب

المخاطب احدهما عين المخاطب بالآخر لانه غير لازم على ما افصح عنه صاحب الكشاف

حيث قال في تفسير قوله فان خفتم الا تعدلوا الاية يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج

وآخر الاية [illegible] وعدم وجوب الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة تفتقر الى

الغير ليس [illegible] عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية

وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط لان هذه

الجملة في قوة المفردة حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها و

مطلقا الاستئناف على مثلها جواب سؤال تقريره ان موجب ما ذكر من ان الشركة انما

انما تثبت اذا افتقرت الثانية ان لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد في حكم الافتقار لان مثلها
الجزء في كونهما قسمين وكون الاصل في العطف بالواو التشريك يوجب عطفها على
الجزء وحده بجعلها في قوة المفرد في حكم الافتقار قوله لكون الواو على اصلها اي لان
الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان
المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجمل التي لا صارف عن
اعتبارها في قوة المفرد واما اذا لم يكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان
المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد وحكم الفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله تعلق
العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق وان امكن حمله على وجهين لكن فيه صارفا عن اعتبارها في قوة المفرد فان
اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزء وصارف عن العطف عليه
لانه يكفي ان يقال وضرتك وبهذا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه
معطوفا على الجزء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة

٤

في الجزء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لانه جملة انشائية مثل
قبله فاجلدوا والمخاطب بالايتين فدليل المشاركة في الجزاء قايم فعطفنا عليه لا قوله واو
لئك هم الفاسقون لانها جملة خبرية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في ا
لجزاء قايم ههنا فلم نعطف عليه وثمرة هذا تاتي بيانها في اخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة
كانت اولا للترتيب وهي اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ اتفاقا لا اذا كانت عاطفة
لانها اذا لم تكن عاطفة وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل على ما هو
جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه
يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت الدار هذه الدار فهذه فانت
طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب بلا تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر
وقد تدخل على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فارواه اي اشتد الماء ولا
يلزمه الارواء او لا يجوز جاني الشتاء فتاهب الفاء هنا جزائية وتعرفها بان يصلح
تقديرا اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها والمعلول لابد
ان يغاير علته في الوجود واذا كانت العلية بحسب الوجود في الخارج ضرورة انها متقدمة
عليه بحسب والشراء في قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه سبب للملك وهو اي الملك شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء قلت

والاعتاق فاملكت فانه حر توا فيعتقه وليس هذا فعلا آخر سوى الاشترا فملكت ملكا ن
الملك في القسمين المذكورين حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع اعتاقا حكميا من جهته
فعله تفريع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب بحجة في جواب من قال بعت هذا العبد منك
بكذا يكون قبولا اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكأنه قال قبلت فهو
حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب بيانا انه حر قبله ولو كان لخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب كانه قال
ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وذلك لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها
مطلق وقد تدخل على العلل اي قد يجيء الفاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها
سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد
التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا لان المعلول يكون علة غائية ا
للعلة اذا كان مقصودا منها لان افعاله غير معللة بالاغراض والاتيان ليس علة غا
ئية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود
من العلة انما يكون علة بعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال ادّ الي الفا فانت
حر او انزل فانت آمن يعتق ويأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني لانك آمن و
لا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا في الفعل المضارع على ما بين في موضعه

ثم

ثم للترتيب مع التراخي ومعنى التراخي عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها للمطلق
التراخي فينصرف الى الكامل وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها
فيه ايضا وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا
يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع ا
الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكأنه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده
في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول
ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت
مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كان في صحة العطف واثبات الشاركة
في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي مدخول
بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه
سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كان مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتا
ن وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا عندهما بل الاخر

كلمة بل

عما قبله أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه
يصير نصا في نفي الاول واثباته ثانيا بعد نفيه بسبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا
اي لكونه للاعراض عما قبله زفر رحمه الله تعالى قال في قوله الله علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك
الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة
بل ثنتين تطلق ثلثا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل في الافراد
عما ذكر قبله عددا كان او معدودا اخر فما نحو سني ستون بل سبعون وعندي رجل بل رجلان
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لا تعدد له لا يحتمل عنه فتقع واحدة اذا
قال ذكر اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة
وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان
يقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث
عند الشرط وايقاع الكلام الثاني بتمامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة
ولا يملك أن ليس في وسعه ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقد شرطا اخر في الكلام
الثاني على موجب قصده فانه لو لم يقدر لاتصل بواسطة وهو خلاف المقتضي فاجتمع تعليقا
احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والاخر ان دخلت فانت طالق ثنتين واذا
وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي ما نظير

لهذا المسئلة في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ان في الواو
بدل بل فانه للعطف على تقدير الاول لا على الاعراض عنه وابطال موجبه فيتعلق الثاني
بعين ما يتعلق به الاول بواسطة الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطته
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب الذكر عند ابي حنيفة ولما لم يبق المحل
بوقوع الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو ولكن
للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك و
ليست عاطفة وفي المفرد يجب سبق نفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا وانه فانه تهدى كونه
ويوهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على مخالطة بينهما او نفي وان دخل في الجملة يجب
اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو
جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء ولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث
لا تدل على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون
ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو والظاهر هو الاول فعلى الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا
موصولا حتى يثبت الاثبات لعمرو مع النفي عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي يصير ردا للاقرار

وما ثبت بالبينة ضرورة لا اختيارا وعلى هذا قالوا ان قال مشتري العبد من زيد بعد ما ثبت بالبينة

فلو كان الزيد بكلام متصل وثبت بالبينة فيقضى له بشيء او وجد بالعبد عيبا

يرده الى البائع وكذا لو اثبتها بكون ان قال ان الزيد لا وجه للاستدراك

بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا فيقضى

له بالقيمة اي قيمة العبد المقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات الملك لنفسه

ملازم لذلك البيع فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين ومعا في الملك من جهته

لزيد لان ثبت الثابت منا خرعنه ومعا معه بكون البيع المذكور حجة عليه

اي على الثاني حيث يعرف بشهادة الشهود وكونه اقرارا على نفسه على زيد لانه اقرار

على الغير فلا يبطل به ملك الثابت له فيضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة

العبد للمقضي عليه لازمته النفي بالاثبات لزيد ثم ان اتساق الكلام عطف على

اقرار يحتاج اليه بمعنى ان الكلام مرتبط ام لا ينبغي ان يكون ما بعده يمكن تداركه

لما قبله اولا فان صلح لتعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم ينتظم فهو كلام

مستأنف فهو كما على انه زوجتك فقال انه لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين صح

على انه نقض للنكاح لا اجيز انه نقض للنكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين (illegible)

حال الثبوت تبطل فاخترنا فعلنا انه نقض للسبب لا رد الاقرار بخلاف ما اذا تزوج

وجب الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين

لانه يحتمل ان يكون مبتدأ لا لأنه اجازة النكاح من اصله فلا يمكن اثباته بمائة وخمسين

انه غير متسق فحمل على قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة نكاح

آخر مايتان او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او جملتين

وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما لا الاشياء قيل المشكلة الاخبار

ولا ينافي كون الكلام للابهام كما سبق البعض الابهام لانه يستعمل

لقصد ابهامه وللتخيير الانشاء كاية الكفارة تحقيق حاما عليه اتفاقا

لاحد الامرين اولا والامور للشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالته

الحال فلو قال هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما

شاء او بين على الاختلاف الاصليين ويكون هذا اي الايقاع او البيان المذكور انشاء

حتى يشترط صلاحية المحل اي حين الايقاع او البيان واخبار لغة حملا على قوله

انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام

انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لحر وعبد هذا حر او هذا او احد كما حر

لا يعتق العبد لصحة الاخبار من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير بكون له ولاية

ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء حكما

ومن حيث ان اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارًا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
وهذا الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة ولا حكمًا بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان
الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار الشبه
الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول
وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني
لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
واخبار من وجه وفي قوله وكلمة هذا او هذا اينما تصرفت فلهذا اي فلما مر ان او في
الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية على حسب المناسبة وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع
اخذ مال فقط او تخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث
القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به في الهداية على
انه ورد البيان من الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القطع ثم القتل
والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة

بحيث

بحيث لا يجوز في غيرها الا على اختصاصها بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية تحتمل
الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين ولهذا اي لان او لاحد الشيئين قال في
هذا حر او هذا العبد ودابته لا يعتق العبد لانه لما ضم اليه ما لا يصلح للعتق كانه
قال له انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا في المبسوط وقال
ابو حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل الواحد المعين مجازًا لانه اولى من الالغاء ولو قال
هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا
وقيل معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال
والاول اولى لما ذكره شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حر لا يصلح خبرًا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر مخالف لفظًا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور ولاثبات خبر آخر
مثله لفظًا ومعنى وما قيل ان او هذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفًا على احدهما فوهمه نشأ من عدم الفرق بين المغير فان قوله وهذا مغير لما
قبله وكون الواو للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له

ان يختار الثاني وحده و بعد ما كان لم يبق له الاختيار بل تعين اختيار الاول وحده
او الاخير من جميعا وهذا القدر كاف في التعبير المراد واذا استعمل في النفي خبرا كان
او انشاء نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان او احد الامرين
من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل
هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين نحو
عدم شمول العدم فاذا قال هذا او هذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع
ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا
حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما حراما في الشرع دال
على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابط انه ان
قامت القرينة الى او على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول او بالعكس وامّا
ما قيل ان كان للاجتماع تاثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول
فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا
لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في
المنع ومثله كثير وقد تكون للاباحة وقد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن سيرين
ولزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا انما هو في

للخلو ويجوز ان المراد ايهما بدلالة الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في
لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وتستعمل بمعنى
الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لاقتلنه او يسلم ومنه قوله وكنت اذا غمزت
قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد تستعمل بمعنى الى فينصب ايضا المضارع بان
مضمرة كقوله لاستسهلن الصعب او ادرك المنى او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين
ان يتعين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية وان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر وحتى للغاية
جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل
او احس الا انها اذا كانت جارة لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها
معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط محذوف
اي فيها ونحو والا فيقدر من خبر ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول
هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال وان احتمل الصدر الامتداد والآ
خر الانتهاء فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا وان صلح ان
يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير ان
للمعاقبة لما بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء لم ينقلها اخرجوه الفقهاء لان القادر

منهم بنا الجواب عليه لا بنا الكلام عليه فان قال لعبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم
اكن حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو
ادعى الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغدى حتى
اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم
الصلاحية للتسبيب وشرط كونها بمعنى كي ان ما بعدها سببية وفعل شخص قد يكون
سببا لفعله الاخر حروف الجر الباء للالصاق نحو كتبت بيد وامامررت بزيد
فالباء فيه صلة فيكون لتكميل متعلقه فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج
اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان اذن لا يجب لكل خروج
بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذرة ضرورة ان الاذن
ليس من جنس الخروج ومعنى ان اذن الا اذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون
مجازا من الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى
وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان المصدر قد يقع
حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير الا
وقت

وقت الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الرجحان الشك فلا يحنث لان الثابت
بيقين لا يزول والاستعانة وهي الداخلة على الة الفعل نحو كتبت بالقلم وان قال بعت
هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت كرا من البر
يكون بيعا بالعبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرايط
التاجيل وقبض راس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل
القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله كما في ساير الاثمان والعبرة الالة قد
يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت اي الباء في المحل وهي حرف
مخصوص بالالة يكون تشبيها له بالالة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما
في اية التيمم بيطل قضية التشبيه والتبعيض فلا تتوهم واستجوا بروسكم مستفاد من
الوضع واللغة كما توهم على الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق سواء
كان حقه كالفرايض او للعبد كالدين والنفقة يعلو ويركب ويستعمل للشرط
نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو اي الشرط متعذر في المعاوضات
المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فتكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم
يناسب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق

علي مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط علا باصله لعدم التعذر فان
الطلاق يقبل الشرط نحو طلقني ثلثا علي الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لا
نها بمعني البا فيكون الالف عوضا واجزا العوض تنقسم علي اجزاء المعوض فلا يجب
عنده لانها للشرط واجزاء لا تنقسم علي اجزاء المشروط واما من فقد قرر في فصل
العام انها للتبعيض والتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتي قال المحققون
ان اصلها هذا والبواقي راجعة اليها وقد يزاد لتاكيد العموم نحو ما جاني من احد
الي لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء علي الكل فان احتمل
الصدر فيها والاوان الكون تعلقه بما دل عليه الكلام فذلك كبعت الي شهر تاجيل الثمن
فان البيع لا يحتمل الانتها لكن يمكن تعلق الي بما دل عليه الكلام بطريق التضمن
فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الي شهر وان لم يمكن يحمل علي تاخير صدر الكلام
ان احتمل ان احتمل التاخير نحو انت طالق الي شهر ولا ينوي التنجيز او التاخير يقع
عند مضي شهر صرفا للاصل الي الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في
الحال لان التاجيل صفة للموجود فيلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله واعلم
ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء المحدود فاذا قلت
اشتريت من هذا الموضع الي ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء

الا

الا اذا دل دليل علي دخول احدهما او كليهما فقولك قرات من اوله الي اخره وقيل الظاهر
هو الدخول الا بحاز بلا تفصيل وقيل ان كانت من جنسه نحو اكلت السمكة الي
راسها فالظاهر الدخول سوا كانت غاية قبل التكلم اولا والا نحو اتموا
الصيام الي الليل فالظاهر عدمه وقيل كل منهما اي الدخول وعدمه سيان نظرا
الي دلالة اللفظ والتعيين يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام
كما في قوله تعالي وايديكم الي المرافق تدخل لانها للاسقاط اي لاسقاط ما وراءه ان
وجد فيما وراءها شي من جنس ما قبلها او للتاكيد ان لم يوجد له فولها بحكم التناول
والا اي وان لم يتناولها الصدر كما في اتموا الصيام الي الليل فلا تدخل لانها للمد
اي الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكره قبله انه قد لا يوجد التناول ويوجد
المجانسة بين الحد والمحدود كما في قوله تعالي اسري بعبده ليلا من المسجد الحرام
الي المسجد الاقصي ومن شرط في الدخول علي تقدير التناول ان لا يكون غاية قبل
التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الي راسها ثم انه زعم ان ما ذكره
عين ما نقل ثالثا ولا اختلاف بينهما الا في العبارة مع وضوح الفرق بينهما
معني كيف وقد اختلفا في الموجب نحو المثال المذكور فانما اوردنا انه اخذ
نتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه ذاهب فان قال

تفريع على القول الاخير وهو مختار ابي حنيفة له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول لحكم الطرف
الى الآخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل
الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي ان باع على انه بالخيار الى غد يدخل
الغد في مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا بالاجل نحو بعت الى رمضان اي الى طلب
الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن ولهذا ذكر
ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية
يكون للاسقاط لا للمد وعندهما لا تدخل حملا بما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول
في للظرف الا ان اضماره يقتضي الاستيعاب نحو صمت سنة دون اثباته نحو صمت
في هذه السنة فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار لا يصدق قضاء اما في القضاء لانه يصدق
ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم يكن ينوي شيئا يتعين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم
ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شايع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة
المخصوصة فيعبر به عن الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده اذا وجد
عند وجود الآخر فيلزم تعلق الانطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع بانت
طالق في مشية الله نوع على ما تقدم من انه اذا استعير للمقارنة يعبر به عن الشرط

ويقع في علم الله اي يقع بانت طالق في علم الله وذلك لان التعليق بمشية الله صحيح
ولا علم بوقوع الشرط بخلاف بعلم الله والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن
تعليق وقوعه بعلمه به بخلاف مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكاينات
تابع لها ومن غفل عن السر قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وكلام يصح
مع التعليق فالمراد المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعمة اسماء الظروف
للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها
اولا وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لغير مدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وثنتان
لو قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى
الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدر ما في وسعه كما اذا قال انت طالق امس
يجعل ايقاعا في الحال فيقعان معا وبعد ذكر على العكس اي لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو قال بعد واحدة
يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند للحضرة فقط لفلان عندي الف درهم يكون
وديعة لان ذلك يدل على الحفظ لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال
عندي الف درهم دين يثبت كلها الشرط ان للشرط فقط اي يعبر به

اي لا يعتبر معنى ظرفية ونحوها كلما اذا ومتى فيبقى حكمه امرا على خطر الوجود اي مترددا بين
ان يكون وان لا يكون وان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين
البر والحنث يقع الثلث قبل موت احدهما لان ان للشرط وهو عدم التطليق وانما
يتحقق ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه يقع بعد السكوت متى
لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يكن موصولا انت طالق واذا عند الكوفيين تجيء للشرط
للظرف نحو واذا اي الحيسر يدعى جندب وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل اياه
ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة فهو بلا نية كان عنده وكذا عندهما في قوله انت طالق
ثلثا اذا لم اطلقك ان يقع قبل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع
بالشك وقد يقع كما سكت عندهما لانه حقيقة في الظرف وكذا في الاتفاق في قوله طلقي
نفسك ان شئت فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره لم لا يخرج الامر
بيدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على اعتبار انه للشرط وقد صار في
يدها يقينا فلا يخرج بالشك من ههنا ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق
واختلاف الحكم لاختلاف الحال وكيف للسوال عن الحال وان استقام فيها والا
بطلت اي وان لم يستقم السوال عن الحال يبطل كله كيف فيعتق في انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت

اذ ليس العتق كيفية تقبل التفويض حتى يصير فارغا عن معنى انت حر بايه كيفية
شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وباينا خفيفا و
غليظا بمشيتها ولهذا تطلق في انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية اي كونه
رجعيا او باينا خفيفا او غليظا مفوضة ان كانت مدخولا بها انما قيد به لان
كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل ففي غير المدخول لا مشية
بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وبمدخول بها يكون التفويض اليها وان
شاءت موافقة لما نوى او منفردة عنها اي عن نية الزوج بان لا يكون له
نية فذاك والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها مخالفة
لنية فرجعية لانهما تعارضا فيه تساقطا وبقي اصل الايقاع كما اذا شاء هذا
عنه وعندهما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا فلا يقع شيء من انواع الطلاق
ما لم يكن تشاء موافقة او منفردة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو
من التصرفات الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغير ذلك فحاله واصله
سواء لان معرفة وجوده باوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة وصفه
والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل

في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الا النية ولا الى ما يقوم مقامها

والكناية يحتاج الى واحد منهما ولاستتار ما لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد

بالتعريض لانه نوع من الكناية نحو لست انا بزان اذا قال تعريضا بان المخاطب زان

اعلم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت باين وانت حرام بواين عندنا وعند

الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق

رجعي فكذا بالكناية عنه لان الشئ اذا كان كناية يكون الثابت بالكنية عنه ومشايخنا

قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن البينونة من وصلة النكاح

لا عن الطلاق كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله

لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة

عن اي شئ من النكاح او غيره واذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين

بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانه فسر وما بها يستتر منه

المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعما انهم اذا ذكروا

القول المذكور في جوابها قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر

المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه لاستتار مفهوماتها اللغوية فلا يجوز

وان اريد به عدم استتار معانيها المرادة فهم كيف ولا يمكن التوصل اليها الا ببيان

من

من جهة المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار

المحل او غير غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال بعض

علماء البيان لا يحتاج في الجواب عنها الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد

بمعناه معنى ثان ملزوم له او بالباين معناه منفصل منه بنية الى الطلاق فتطلق

على صفة البينونة الا انه اريد به الطلاق الا اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل

ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول وان كان قبله

ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي رحمك بعين هذا

الدليل فيحتمل انها امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى به يقع

واحدة رجعية ولا يبين لعدم دلالته على البينونة ولم يصح في ايضا الا انه يرد على

قوله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان

المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مرفوع بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب

هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة

والضرب بالعقوبة ونحو ذلك والاعتداد شرط بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في

غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد

الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجحا

للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم بثبوته في الواقع لمن ابن يلزم الطلاق بصفة البينونة

باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ ان يظهر المراد منه

اولا والاول اما ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا للمعنى

الذي يجعل فيه ظاهرا احترازا عن قسميه مضمرا ووجودا ومكذا في سائر القسمين و

والثاني اولا اما ان يقبل التخصيص او التأويل بدلا احدهما اولا والاول النص كقوله تعالى و

واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا

لانه سوقه لها ومن هنا ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تبائنهما

وجود الانهم يجتمعان فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه

البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المؤول الشامل

للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى

ومن الاحتمال ما باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد اولا

والاول المفسر والثاني المحكم كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة والكل توجب الحكم و

يقدم عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي وان كان لنفسه

فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي كآية السرقة

خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر فان كان الخفاء

اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم كالطرار

فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش فلو اشكل اما

لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى ينقض الوضوء

بخروج الدم اليه وباطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان و

والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة او غيرها وبالباطن

في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان لحدث ولا او انا ما يمكن لان صيغة التكلف

في باب الغسل تشعر بالمبالغة ولا دليل في آية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة

نحو قوارير من فضة والمستعار القوارير لما شبهت بها في الصفاء والفضة في البياض ثم جعلها

من الفضة من ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة غريبة والمجمل وهو

ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم

المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه في اللغة لمطلق

الفضل وليس فضل حرام بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا ثم ما بين النبي

الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال حيث اعتبر بعد ذلك الى الطلب والتامل

ليوقف عليه الربوا فيظهر الحكم في غير الاشياء والمتشابه وهو نفس اللفظ ولا يرجى

دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر الى الكلام

شدليل سبيل م ... والاعلى على ... حعاية مرتبة ... وعضان ... بسكل التأمل في سلف

... الاجتهاد في الحكم بتمييز معنى من مسائل من باب العقد على ما يليق بحقيقتين المورد

متقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فيبادر فقد يكون سائلا فيعيد المجد مسدد كما يكون

تدا يكون كبيان امر بواقع يحتاج الى نظر نشبه الاوصاف الصالحة للعلة وقد

يكون كبيان الرواة ثم تأمل لتغير البعض وزيادة منوية ... فكم ونهذ فان لله

وتأملها على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون ... بيد

انتسب ... وعلى الاول يكون الانزال للابتداء ... يكون الحكمة في انزال المتشابهات

... ... على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف

عن الطلب والتأمل ثواب ... حل معقد بعد بر ... طاهر التعارض معه ... تفصيل ... ما

السلوك كل فرد ... دما من آية الاول كلم العلماء ... تأويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدها

وانه يكن عليهم احد منا على تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف

المتشابه لا ... على عدم الانكار ثم ... قراءة الوقف على الا الله انكار من القائلين

بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين

عن تخطئة الاخر في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى الرشاد وشبهة لما ذكر في القرآن

بيانه بدليل شبهة فيه فيما يناسب المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قيل ان الدليل ا

قطعي ... يعيد ... يتوقف على نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والا

... ضمير ... عدم التخصيص والتقديم والتأخير كما في قوله تعالى ... وستروا النجوى الذين ظلموا

... ... على تقدير والذين ظلموا ... وا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني

... ... التثنية ... العقلي الاول مخصوص بالاثبات واشتباه ... اخبارنا الاثم

... ... منها ... تكن ... بعضها ... ومن ... قطعية اما وجودية ... نقل اللغة والصرف والنحو

... بعيدة عن ... رواة وعدم ... اما العوضيات ... من ... وعدم الاشتراك ... فيما

... ... وعدم الوجدان ورعاية ما يعيد ... واجب ... الوثنية ... تبيل ...

... ... موضوعة لغة ... الارض والسماء ... مثل ضرب فعل ماض ... نحو رفع

... ... ينصب ... ينبغي ... العلامات على الاستواء فيجوز ان يؤلف كلام من

متواترات لغة وصرفا ونحوا بعد ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على انه

... ... ان لا ... من اشتراك ... تغيير للمنع فقد ... جميع المتواترات ...

... فاسد الا بحق السفسطة والعناد ... يجمع المتواترات ... ما ...

... خبر ... بناء ... اتفاق الجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو

جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي

في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالتواتر والثاني ما

مايقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة — لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار
القبول لبيان التفسير وعدم القبول له والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول
لبيان التبديل وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث
ببيان البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الآتي ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الضرورة
ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار
المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
او ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم التعريف بيان التبديل
وهو اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام لم يتعلق بما
ان يكون بيانا بجميع الكلام لعدم انتظامه للمنتناه التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام
او من اللازم كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغير او معه الثاني بيان
تغير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه نسخ عندنا والاستثناء
وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية المذة التي دل عليها الغاية من نحو ا
لكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكثر
بقطع الاحتمال او مجملا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان ا
التفسير

يجوز بخبر الواحد ثم جوازه به دلالة على جواز بيان التقرير به وبذلك اكتفى بذكره وان كان
تبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تاخيره الا اذا كان مما لا بد منه
بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا الا زما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد
منه البيان نحو لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف
بالا يطاق لانه تكليف بالا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية فانهم يجوزون تاخير بيان ما يحتاج الى بيان من وقت الخطاب ايضا وتابعهم
الكرخي في غير المجمل ومذهبه ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة والا فلا كقوله ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم نص في التراخي وعلى صحة اللزوم ولا
لزم في غير بيان التفسير واذا ثبت في جواز التاخير ثبت في بيان التقرير دلالة وفيه نظر
لان الاراد التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا بد من حروف التراخي
الا ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء وانما قيده لانه يجوز بيان التغير
للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان اخر مرة ان كان المبين قطعيا سواء كان من ا
الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصلح مغيرا له فلا
يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان التغيير عندنا خلافا للشافعي
فانه بيان تفسير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض

فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير الوجه
ولا موصولا اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس
او السعال او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب التعيين ام الكفارة يمينا
اذ لم يكونا الواجب اللازم احد الامرين الاستثناء والكفارة بل قال فليستثن او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اولا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما الخلاف روي عنه انه
قال يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا او اكثر عليه امران في ذكر في قالت لو كان ما قاله
جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير متصلا
يلزم التناقض لانه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع
في التنزيل المنزه من النقص فلا بد من توجيه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا للحكم
على تقدير الشرط او الصفة مثلا او ساكتا من ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت
ثبت بدليل لو لم ينتف بنا. على عدم دليل الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم المخالفة بنا
على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ لا يوجد معنى التغيير في
جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا موصولا خلافا
للشافعي بنا على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف بيننا

وبين

في قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مستقل متراخيا انما الخلاف في انه تخصيص حتى
يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه الاحتجاج اي ما كان الخلاف
في الثاني دون الاول لا وجه للاحتجاج المخالف بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة انها اسم لكل بقرة
من جنس البقر على سبيل البدل ثم بين متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك
بما يتناول النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله
وما تعبدون من دون الله روي انه عليه السلام لما تلا الآية على المشركين قال ابن الزبعرى
قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا
الملائكة فقال عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا
من الآية بناء على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر
وبعد ذلك والادلة المذكورة قائمة عن بيان ولا للجواب من طرف اصحابنا بان
الاول نسخ للاطلاق لانه شاء جزء في خلاف اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين
الشافعي في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد
المطلق وما ذكر جوابنا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا
للابن الكافر لان من لا يتبع الرسول لا يكون من اهله سلمنا لكن المستثنى يتعلق

الذين سبق لانا ايضا نشاهد غير محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في العام شرا فيا ومثلا

الجواب انما بيناه سبب ناتج فيهما كلا لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص جهة الا مثل لا باعد اهل

اللغة فان العذر فيه عندهم القرابة دون المتابعة في الدين وبيان ما تقيد ون من دون الله

لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام لان ما لغير العقلاء المشار اليه على خلاف ما عليه الجمهور

بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما قطع عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم

بذلك فغلطه في ان الذين سبقت لهم نزل نفس الآية لدفع ذلك اليوم الى التناول لهم

نزل الما تيز اتفاقا واعلم انه لا فرق بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير الشافعي

كما لا فرق بينهما في كونهما بيان تغيير عندنا وهو حسبا ذهب اليه ان لا فرق بينهما في كونهما

بيان تغيير عندنا او موجبا ذهب اليه ان يفرق بينهما في جهة اخرى لكن الاستثناء لما كان غير

مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم الاستقلال لا لكونه مغيرا   في الاستثناء مشتق

من شين يقول ثنيت الشيء اذا صرفته وصرفته عن حاجته واعلم انه كلمته في ان

صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر

الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيما يعرف اهل النحو وان لهن مجازا في الثاني

فلا مانع من تعيينه اليهما ولا من تقديم تعريف الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير

القائمة ونحوها الا ان المقصود ههنا لما كان هو الاول لا حظ للثاني عن البيان وانا

ذكر في الفصل استطرادا ثم شرع لتعريف الاستثناء المشترك بينهما وصيغة موضوعة لمنع

بعض ما يتناوله صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالته للفظ لا بحسب الوضع لان الاستثناء

نفسه لفظ فلا تأثير له في الاول في تكرار في حكم صدر الكلام فلفظ بعض ما يتناوله لاخراج الا

ستثناء المستغرق الباطل بالا او نحوها كما ذكره بان الفصل لان الشرط واحد من اداة

لا بعينه ويخرج سائر التخصيصات هذا الاثبات الى ما طلبها ما تقدم من كون الاشياء مخصوصا

بالصيغة المذكورة في التعريف عرف اهل النحو واهل الشرع وهو خلاف بين وتبع

به ماذكر وعرفي وهو التعليق ظاهرا استوقف عليه وبه هذا القيد اثبات انه في بينه انه

قال في الهداية انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء

على هذا النوع قال انه اذا قسموا ليعمر شيها بعضهم ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء

الله انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين و

بعض سماه فالاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالباقي

بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به

والحق انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسم الاستثناء المستغرق داخل فيه

وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق

باللسان من الاحكام نحو الطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تأثير فيها للاستثناء

عند ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع المعلق اصلا

عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك عنده لا عندهما من ههنا

ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من حيث انه استثنا، لا من حيث انه تعليق وذلك

اي القسم الضيق بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه تغيير

موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر

الى الله على ما مر فيما تقدم ولا تعرض فيه لمعنى الكلام ومن وهم انه تغيير محض لمعنى الكلام

فقد وهم ولا تناقض في الاستثنا، دفع لما تبادر اليه الذهن من ان قولك له علي عشرة

الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في

المستثنى للمستثنى منه بحسب الارادة بالفعل ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه

لشمل الكل وكان العلم في دفعه على طرايق قدد فتفرقوا ايادي سبا وذهبوا ابدد

او اختلفوا على ثلثة مذاهب اولا بد من احد التقريرات الثلث لانه ان اريد في المثال

المذكور عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر يا نتفاذه بان لا يراد العشرة او يراد

لا يسند اليه والاخير اول المذهب والاول او على الاول ان اريد بها السبعة وهو ثانيها

وان لم يرد وهي مراد قطعا فيكون مراد بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب

الحنفية ان العشرة في قوله علي عشرة الا ثلثة المطلقة على سبعة ما يتناول السبعة

والثلثة معا ثم اخرج منها الثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة

فلم يقع الاسناد الا الى السبعة والثاني وهو مذهب الشافعية انها المطلقة على

السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة لذلك اي فقوله الا ثلثة كقوله ليس له على ثلثة فيكون

كالتخصيص المستقل بيان ان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض

الاخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب الاول هذا الفرق

ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثنا، لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته

بخلاف التخصيص ورد بحثا فالوا ورد ان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع

على غيره ولا يحتمل اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث

وهو مذهب القاضي ابو بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كان وضع

لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال علي سبعة فهذا

يشارك الاول في كونه الاستثنا، تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الاستثنا، فان الاقرار

على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته

الا انه يفارقه من حيث ان الاستثنا، ح يكون في العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال

له علي تسعة وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جانى غير زيد ولا دلالة

لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى الاول يكون اكد

في دلالته على ان الحكم على ما عداه ما هو ان في ذكر المجموع او الاتمام اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي
اثبات لما ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف على تسبقه وجانبي غيره والقايل ان
ليقول الامر ان الاثبات ليس ما ذكر بل لما ان حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك كما يكون بالا
ختلاف في الحكم نفيا او اثباتا كذلك بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما
دون الاخر سكوتا عنه ويفارقان ان الاول والثالث الثاني في انه يكون اثباتا ونفيا بالعبارة
اي يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية
بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب في الثالث
انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي من ثلثة الفاظ دال على ذلك الاستثناء
ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو مضاف الا ان اعتبار ابن الحاجب هذا القيد كيلا ينتقض
بنحو عبد الله وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم منه ان المحذوران وهو ظاهر ويمكن
تقصي الجواب عنه بان المراد بقوله مراد من مذهب الاول قولنا عشرة الا ثلثة الملحق
على السبعة فكانه قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين في المعنى المراد منه
في الوضع فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم ما ذكر من المحذورين
لان مبناه على ان يكون الوضع في الاول جزئيا فقد اتى بشيء عجاب اذ لا يخفى انه لا يفي
بالمقصود معه دفع التناقض بطريق ثالث لان المؤدى على اي تقدير ان لا يكون

للقول

للقول الاول ومنع جزئي مستعمل في معانيها الافرادية فان اريد بالمثال المعهود عشرة
والاسناد اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه وهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد
سبعة فهو المذهب الثاني تبع لصاحب المذهب الثالث على التاويل المذكور بمجرد قوله لا ينبغي
لا يسمع ولا ينفع قيل هذا المذهب هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابي
زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي ما قالوا في الاستثناء الغير العددي
الا المذهب الاول بحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن
فهم مما ذكروا في كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بالاشارة اي مذهبهم هذا لانه ان الاستثناء
الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود
ثم لا يقولون به فان التخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا
دلالة على وجود تعالى بطريق الكناية فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم
هو المذهب الثاني لان النفي والاثبات عليه اي على هذا المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة
فعلم انه اي ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول بحكم العرف يعني ان
العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة
دون العبارة في الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وهذا
مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص تم منه

ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الا
فراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي بقيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة وفي
العددي ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا ان كان لي الا مائة فكذا لا يحنث ان لم يملك
الا مائة لا شيئا على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجودها ولو قال
ليس علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ لانه كقوله ليس علي سبعة واحتج على المذهب الثاني با
ابطال الاخيرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض بنا على مانع شايع كما في العام
المخصص الذي انعدم حكمه في القدر المخصوص واما انعدام التكلم الموجود اللازم على المذ
الاول والثالث فغير معقول لم فلا لان دلالته على عدم التشيع وهو لا ينافي سب الكلام و
باجماعهم اي اجماع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس وعلى صريح في ان الاستثناء
يدل على ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر فيكون معارضا له لان حكم المسكوت عنه وبالا
جماع المطلق هذا الاجماع لان المراد ههنا الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين على
ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه واما
ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتراء الجارية الا نصفها
استثناء نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم التسلسل تقريره ان الاستثناء

النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها
الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود لان
ما ذكر من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى عن المراد
وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ان
الاستثناء عبارة عن منع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم من
من جواز استثناء بعض الافراد حقيقة من اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا غير
محذور عند اصحاب المذهب المذكور والفقهاء جعلوا الاصابع في ان لهم الا اصبعها بان
يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصبع على انه استثناء متصل من جهة ان قوله
في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصبعها لغوا وجعل
النزاع خلوص تلك الجهة الا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء واجيب عنه
المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للمتكلم لما على الاخير فلان الفقها بان
عشرة الا ثلثة كلام للسبعة تقرير لاي تقرر للتكلم باثبات الثلثة واما على الاول فلان
الاطلاق والاخراج انما الوجوه والتكلم بالباقي انما هو نظر الى الحكم فلا ينافيه اي
فلا ينافي وجود التكلم بالكل على انه الجواب عن الاول يمنع دلالته على نفي المذهبين
الاخيرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين

فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس هو مجازا لان المجاز باعتبار
الطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام فان زيداً مثلا يطلق ويراد به بعض
اعضائه وان قولهم سوى الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني وتقريره
ثم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نزاع على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض الصدر والثاني اخص من الاول
فوجه المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذ لا صحة له في بعض الصور كقوله وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان
يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا
وجه لان يكون قوله الا خطأ استثناء منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور
عن مذهبهم لانه اي لان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون
مفرغاً والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام و
يفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطال الاب
على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بان قوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة
فيتعلق بكل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة

ثابتة

بطهور باطلة كالصلوة بلا توجه القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد فرد
من قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود المو
ضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جائز الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق
بالبعض لزم جواز البعض بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا لبعض الصلوة
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات يلزم
تعلق اثبات مانع عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد
من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل بما مر فليس كذلك
فيمنع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف
علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع
الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد وقع فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن
القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف
لا اكرم الا رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القايلين بعموم النكرة لا يشترطون
في عموم الاستغراق واما ما ذكرنا ثانيا فمنشاؤه عدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق
النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذكر ان الموضوع في صدر الكلام نكرة والتي

على فرد ما واما جاء عمومهما من ضرورة وقوعهما في سياق النفي في جانب الاثبات ايضا

بوجود ذكر الموضوع ولا يلزم لكونه في الاثبات فيكون للاستغراق جانب الا في حال الاقتران

بالظهور فان فيه ما ينتفي هذا الحكم وقد يثبت نقيضه وهو جواز نفي من الصلح اذ

نقيض سلب الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري

المنكر للصانع يجب من الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره وانجر واما الجواب عنه

بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسيق الكلام لنفي الغير ثم لزم

وجوده تعالى اشارة على المذهب الاول لانه ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي

يكون ذلك اشارة الى المستثنى خلاف حكم الصدر الا ما اخرج منه وضرورة على المذهب

الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا في معقولهم يلزم من نفي غيره وجوده وجوده بدون

فغير تام لعدم التمشية في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج

لعوض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان تنقلب عبارة اذا سيق الكلام

لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق بينهما فانا اذا قلنا

لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تعالى بطريق العبارة على المذهب الاول

فتامل   شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه

المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي الاستثناء لا تبعا وحكما لانه

تقرر في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا قال لا ابو يوسف

لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة

ضمنا لا قصدا اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطل بطريق المعارضة

لكن له ان ينقض حتى يصح الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا

لان الخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة هجوم شيئا فدخل فيها الاقرار والانكار

قصدا فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير

ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اي

فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الانكار من الوكالة

بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة

والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على خلاف ايضا بناء على الوجه الاول

لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما

كان ولا يلزم التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الاقرار ولا يتاتى ذلك على وجه الثاني

اي استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف

فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار لان الانكار

ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار

على فرد ما واما حاء عمومهما من ضرورة وقوعهما في سياق النفي في جانب الاثبات ايضا

يوخذ ذلك الموضوع ولا يلزم لكونه في الاثبات فيكون لا صلوح جانب الآخر حال الاقتران

بالطهور فان فيهما ينتفي هذا الحكم وقد يثبت نقيضه وهو جواز رفع من الصلوح اذ

نقيض سلب الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري

المنكر للصانع بحسب عرف الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره واما ولما الجواب عنه

بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسيق الكلام لنفي الغير ثم يلزم

وجوده تعالى اشارة على المذهب الاول لانه ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي

يكون ذلك اشارة الى ان المستثنى خلاف حكم الصدر الا انما اخرج منه وغير ورود على المذهب

الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده وجوده ضرورة

فغير تام لعدم التمشية في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم ان قوله والا الاخرج

لعوض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان تنقلب عبارة اذا سيق الكلام

لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا

لا اله الا الله قاصدين التوحيد لاثبت توحيده تعالى بطريق العبارة على المذهب الاول

فتامل . . شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه

المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي الاستثناء لا تبعا وحكما لانه

تعرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف

لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لا قيامه مقامه فيثبت بالوكالة

ضمنا لا لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح الاستثناء ولا يبطل بطريق المعارضة

لكن لو ان ينقض حتى يصح الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا

لان الخصومة الجواب مجاز الا ان الخصومة حقيقة مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار

قصدا فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير

ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اي

فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الاقرار من الوكالة

بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة

والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على خلاف ايضا بناء على الوجه الاول

لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والاقرار انكار فيجوز استثناء ايهما

كان ولا يلزم التعطيل لان قصد المجاز والمستثنى بعض الاقرار ولا يتاتى ذلك على وجه الثاني

لا ان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف

فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار لان الا

نكار يثبت بخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار

لماذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء
الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء هو ان يكون
المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا ... الاستثناء متصل ان كان المستثنى
بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان
المعنى العرفي للاستثناء مشترك بينهما فيصلح انقسامه اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما تقرر
بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لما ذكر فخر الاسلام
ان صدر الكلام ان الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان مستثنى منه بل حكمه اما
المستثنى منه قوله اولئك الذين يرمون وان رماة التائبين منهم قطعا كزيد في قولك
القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن المنطلق داخل في القوم لا يقال الا انه كون
الفاسق صدر الكلام ولا تدخل له في تعليل والتقريب بعدم كون التائب من الفا
سقين حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على تقدير
السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول
بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكره ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور
نقيضه لان المتصل هو اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو
الممنوع عن الدخول المذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وهنا ليس كذلك

لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق
من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم آخر
اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل في حكم المستثنى منه صدر
الكلام والآخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج من حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف
صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فا
سقا وهذا حكم آخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا وهو غير ممنوع عن الد
خول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر او لا ونظايره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف قبل نزول آية
التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان يدخل فيه بناء
على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه كيف يمتنع عنه بل انه في حكم آخر
وهو انه غير مؤاخذ به ... الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه
او اكثر نحو عبيدي احرار الا مماليكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح المختصر وقال مشايخنا
هذا اذا كان بلفظه او قالوا انما لا يصح استثناء الكل من الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي
طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقد مر مثاله فان
كان المستثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق

الا زيد وهندا ويكن وعمرو والا مدح، ولنا انا لنسوا بين حتى لا تطلق واحدة منهن وذ
كر لان الاستثناء على ما تقرر في الكلام لا في الحكم وانما يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى شي
في يكون الكلام عبارة عنه [illegible] اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها
على بعض بالواو كآية القذف فالظاهر ان ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما
قال فالظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف لان الخلاف في جواز انصرافه الى الكل والى الاخيرة
خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقرينة من الاستثناء متصلا به ولا منقطعة
عما قبله من الجمل الا حكمها دليل آخر تقريره انه بسبب الانقطاع يصير بمنزلة حائل بين ا
لمستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان
العموم المطلقة بالتقرير الذي بسبب عدم استقلال الاستثناء والتخ بحسب توقف
صدر الكلام ومن قصرها على احدهما فقد قصر بدفع بانه ينصرف الى الواحد وقد انصرف
الى الاخيرة بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها واما ما استدلوا من ان الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تدارك بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما
سبق من القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فيع الاشياء اولى يعني ان العطف لا
يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد
التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى وصرفه الى مسرف الاستثناء الى

انتهى ما ذكر المحقق للعضدي للغاية في المقام منه

الكل

تعلق في الجملة المستقلة كآية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر حكاية
بعد ترتيب عدد اثبات المطلق [illegible] وكلي بل اصعقة جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل والقال
لان الاولين منها وردنا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة بصيغة
الاخبار دفعا للوهم وهو كلها استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ
بالشبهة وهي قائمة هنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه
الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا
العقوبة لان العطف بالواو يمنع التعليل الا تخرجات سبب الفسق حتى يتبدل بعد التوبة لزوا
ل الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لا
ستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا — رد لصاحب التلويح
اعلم انا جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
الثالث مستأنفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لم يقبل شهادة
المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لان الفعل
يتعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط
الجلد ايضا عن التائب [illegible] الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل الا ان
انا لم نجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الا بام

وتمام التلويح

اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف ويعرف كلا الاستثناء
للكل عند ليس بقطعي بل سقوطه بعدل عنه قيام الدليل والمطهر المانع من ان المستثنى
هو الذين تابوا واصلحوا من جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف
وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول ردّ الشهادة
ايلام كالضرب بل هو اشد لكونه زاجرا للعدل والوجيه الذي تقبل شهادته من الجلد لانه
نعلم انه يناسب الحق المقصود من قوله ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على اللام
اقامته كالجلد الاجود حرمة فعلم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالحد
علم انه حق العبد ايضا فاذا علم ان الجلد لا يسقط بالتوبة ذكرنا ان الرد كذلك فيكون
الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح العفو ولا يسقط الجلد بطلب العفو
ولا يسقط الجلد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة الاصلاح اذ العفو فعل
المقذوف ومعنى الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان
التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة من ان يثبت ايقاعا ويثبت موجبها واما انه
بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي
الحكم كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء
يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم

بالبدا

فكانه قال بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه فانه يقع البيع على النصف ولو قال على ان لي نصفه
قدر ان كلمة على تستعمل في الشرط يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم
الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط لانه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس
بالشرط بل هو بيع شيء اي احد النصفين من نصفي العبد الكامل انه شرط من جهة ما
فاد توزيع الثمن وليس شرطا حقيقة فلم يفسد البيع في بيان التبديل النسخ
لما كان الحكم الاول هو قياسا في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيانا لانتهاء الحكم بالنظر
الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام
فيما يتعلق بجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن وهذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون
مخصص متراخ على ما مر بيانه فينقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا
خلاف حكمه المراد من الخالفة الدافعة والنافات للجمع المغايرة كالصوم والصلاة ومما جاز
في الحكم الشرعي عند عامة اهل الشرائع خلافا لفرق العيسوية من اليهود وواقع
خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق في المطلق
لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل لكان نسخا لكن
ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد في انتساخ الزائد على الصلاة الخمس الواحد فلا ينافي

انكار وقوع النسخ لسلامه واما توجيه بان المراد ان شرع المقدمة موقوفة الى وقت
ورود الشريعة المتاخرة لما ثبت في القران ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عليهم السلام وامرا باتباعه
والرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد
التوقيت بالنظر الى الشارع فلا يجدى نفعا في النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان
اريد التوقيت بالنظر الى المكلف فدعواه في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل
الذي ذكره فاسد اذ لا بيان في التورية شرع عيسى عليه السلام وقد نسخ به بعض احكام التورية
على ما نطق به نص القران ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في الازمنة ايضا لان
المطلق موجبه العموم في الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار ولو جوده
التسبب مع اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني يبطل ذلك الموجب ولا نعني
بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا فانهم يفارقون
جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز ويخصون الانكار بشريعة موسى عليه السلام بخلاف
الجمهور وادعى ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تنسخ وان نقل ذلك عنه
تواترا واتاكم يتمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامره ما دامت
السموات والارض زاعمين انه مكتوب في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه
بل في الطعن في رسالة نبينا عليه السلام قالوا ان اجل العمل في السبت لا يجوز تغيره قطعا

ح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنه بما يمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت
نصر عدد يكون اخبارهم تواترا والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف والاختلاف
وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازا بانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه
في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي تناول موجب النص المنسوخ زمان
ورود الناسخ تبديلا يقتضي تناول موجبهما في زمان التكليف بالمحال وبانه يلزم البداء و
الجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ لحكمة لامتناع العبث على الحكيم فخفيت ثم ظهرت
وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذوران المذكوران
واجيب عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر حين الزمان لما عرفت انه بيان لانتهاء الحكم اولا
الاول بالنظر الى الامر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فقد تدبر ولا تمسك لهم في بيان المذكورة
المذكورة بذبح ابراهيم عليه السلام جواب عن سؤال مقدر تقريره ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده
ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به حتى وجب ذبح شاة فداء عنه والفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر بالذبح مر
تفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه لان الحكم الذبح لم ينتسخ بعد لا نسلم انه انتسخ الحكم الذي
كان ثابتا بالامر ذكره بقوله سماه الله تعالى محققا رؤياه وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر به

الثاني كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على ما يعني انه تقدم على الولد
في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة لكن سبها الى غير
فيفديه اخر بين بان ينعدم عليه حتى ينعدم فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي
الى المحل الذي قصد فاذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم عم ممتثلا للحكم الثابت بالامر
فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذا تبين انعدامه بانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب
وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد حرام الذبح واما الجواب عن الوجه الاول
بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فلا يحصل البداء لانه يلزم ح اي على تقدير عدم دلالة الامر
على البقاء ان يكون نص ورد فيه امر اي نهي كان في زمن النبي عم اما قيد به لان الشرائع مستمرة
مؤبدة قطعا بوفاة النبي عم على تقدير ما ولكن ذلك في حق منا بقاء الاحكام فلا فاد
في الامر المذكور بعد زمانه عليه السلام حجة الا وقت نزوله لان النص يدل على شرعية مؤجبه
قطعا اي زمان نزول الناسخ لانه تسليم بعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا يصح الدفع
ملا ورد عليه لان الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو نزل مغير لبينه فلما لم يبينه
علم انه لم ينزل فنقل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هو في حجة
في غير زمن النبي عم بل لانا ذكرنا من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يخفى

الجواب

الجواب المبني عليه في غير من التنبيه ولان الامر المقيد بالتابيد يدل على التكرار والدوام فلا يتقطع في حق
الشبهة العامة لغيره اي لغير الامر المطلق ولما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء
انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن نسخ شريعة موسى عم
خاصة بان حل الاخوات في شريعة ادم عم ودخل الجزء اي حواء عليها السلام فيه ولم
ينكر ادم نسخ في غيرها اي في غير ادم عليهم غير تام لان مبناه على ان يكون الاباحة الاصلية
بالشرع والخصم فيه وراء المنع اي لان يمنع المبني لان ثبت واني ذلك والعلماء في محل
النسخ حكم شرعي احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او
الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب وحصل فرعي احترز به عن الاحكام
التي تتعلق بالعقائد وبعض اصول الشرائع لا يتبدل بتبدل الاعصار لم يتواحترز عن مؤبد عبادة
كان مثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عليه
الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض النبي عم على تقديرها فانها مؤبدة بدلالة
انه عم خاتم الانبياء عليهم ولا مؤقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يقل لم يلحقه تابيد
او توقيت لانه قيد يلحقه قيد للمحكوم به واجبا كان او حرمة مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز
نسخه والمراد بالتابيد دوام ما دام التكليف واشتراط في الامر فالتمكن من الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق

لأن المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عليه السلام

امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من الفعل واما التمكن من الاعتقاد

فقد وجد في حقه م وان لم يوجد في حق امته ولما فرغ عن ابطال مدعى المخالف شرع في

ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل

والاول هو الركن الذي لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والآخر بأن تسقط

بعذر كالاقرار في الايمان وانما ذبح ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي من قبيل

النسخ قبل التمكن من الفعل بلا اختلاف للقطع بانه تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من

الخارج انما الخلاف في انه نسخ اولا والحق انه ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا بقاء قيام

الملقى مقام الفعل يستلزم حرمة الاصل وتحريم الشيء بعد وجوبه النسخ لا ما قيل لانه كونه

نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت

للجواز المذكور في التنقيح

بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها

نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة بالوجوب شرع نسخ لها والمنسوخ لا

يعود الا بدليل شرعي وبذلك الدليل يثبت حكم الحرمة بعدها في التأبد الوجوب فعلى

ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد

لم يجب اصلا او واجب الذبح لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما

الكتاب

الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا عليهما اي وكذا الاجماع

الا انه قد ثبت بالنسخ نكاح المتعة فانه ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في حيوة النبي م لا

نفرده ببيان الشرائع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة با

لسنة والكتاب بالسنة وبالعكس خلاف الشافعي في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية

في التنقيح او السنة بالسنة للاربعة

او ننسها نأت بخير منها او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه

اي دون الكتاب وقوله عم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم تكثر الاحاديث لكم من بعدي

فاذا روي لكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه

ولان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب

يقول كذبه ربه فلا يصدق قلنا يجب ستر هذا الطعن واجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة

لان الآية اسم النظم لا الحكم ولو سلم والخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيف ولم يقل احد

ان الآية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثاني بما ذكره بقوله وليس ذكر ان

نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره

بقوله واما العرض فيما شكل في صحة اسناده الى النبي م او نقول المراد اذا اشكل تاريخه

فالموافق مقبول وما خالف ولم يقبل التوفيق فرد اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن

بنتظم الاتفاق بعضا وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فان المصدق

بنقل ان الكل من عند الله تعالى والكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل

وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء المنزل الرسول عم وتعظيم سنته ولنا نسخ

الكتاب بالسنة قول عايشة رضي الله عنها قبض رسول الله عم حتى اباح الله له من النساء

ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان

يكون ذلك بآية بلا وة من الكتاب انما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فوهم وان

سو الفهم لان مبنى ما ذكر نسخ الكتاب بالسنة بخبر الراوي لا نسخه بخبر الراوي و

في العكس قيل مختلف نسخ السنة بالكتاب انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس

وهذا الحكم بالسنة ثم نسخ بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا ايضا ما ورد

على الاول ولانه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة الوحي المتلو بوحي غير متلو و

بالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة بانتساخ آية الوصية وقوله كتب

عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله

عم لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله فامسكوهن الآية تمامه واللاتي يأتين

الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في

البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عليه السلام الشيب

بالشيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد الاول بان انتساخ آية الوصية بآية المواريث

اذ في الاول فوض البيان ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اي الى انه لا ايصاء

الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه ... - والى هذا اشار

بقوله يوصيكم الله في قوله عليه م ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعار

بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث واجيب عنه بان الثابت باية المواريث

وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية

الا السنة والثاني بان عمر رضي الله قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله فالآية المذكورة

انتسخ بالحديث المذكور بل بما انتسخ تلاوته وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة

اذا زنيا فارجموهما واما نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله فاصفحوا

الجميل بقوله فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة ثبت بقوله كنت نهيتكم من

زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ... يجوز ان يكون

الناسخ اشق ... عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب اولا

ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله عم اجرك بقدر تعبك

لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز با

الآحاد وموجب كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو

المشهور ولنا المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل مخصوص بالكتاب

ثم بحث المنسوخ

اذ المنسوخ في السنة لا يكون الا في الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما

وما يتعلق بالنظم وما قيل انهما قد نسخا فعلى مذهب المعتزلة اولان الانساء كصحف ابراهيم ع

وبعض التوراة في زمن النبي ص قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تفسير صحة

ليس من هذا الكتاب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل ايضا لا برفع به لان قيامه

بالروح وهو باق بعد الموت ففيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض

لان النص بحكم والحكم بالنص فلا انفكاك كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما

واما قراءة ابن مسعود رض وبثلثة ايام متتابعات فليست من هذا الباب اذ لم يثبت كونها

كلام الله تعالى لعدم بلوغهما الى حد التواتر ولان حكم اي حكم النص على قسمين احدهما

يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والآخر بنظمه كجواز الصلاة بقراءته

وحرمتها للجنب والحائض انما بحكم الاعجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو ليس منها

ولا وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة

على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كا

لايمان في الكفارات واما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد دخول

الثاني بعد قوله لا تحل له حتى تنكح زوجا آخر انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون

غيره لانه حجة لا نه بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا [illegible]

قوله

قوله وهي نسخ اي الزيادة على النص عندنا اعلم ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة

صلوة سادسة فلا نزاع بين الجمهور انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل

ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة

مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث

ان كانت الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه

بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار والخامس ان اتحدت

الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا والسادس

ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا وهذا التفصيل

المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث

وقيل ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما كان قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف صرح به

في المحصول كزيادة ركعة الفجر واورد ابن الحاجب مثالين آخرين وهما زيادة عشرين

في حد القذف والشاهد واليمين كان في كتاب التعبير بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين

فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد واليمين المدعي ولا يصلحان مثالا على التفسير

المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة او كان قد خير بين فعلين

فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة مذكورة

ينكون في الاحكام وبعضد العقول وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف يكون نسخا والا فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبديل شيئا فان كان اي
الشيء المبدل حكما شرعيا كان نسخا والا فلا وان لم يكن حكما شرعيا بل امرا اصليا عدما كان
او وجودا فلا واختار البعض هذا القول ذكر في المحصول الامام واصول ابن الحاجب
المختار قول ابي الحسين كما ان زيادة الجزء اما بالتخيير على الاثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب
واحدا او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الامر به
ان زيادة الجزء انما يكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير على اثنين بعد ما كان الوجوب واحدا فا
لزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذكر الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما
الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب بعينه والثاني بالتخيير في
ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين
والثالث بايجاب الشيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل كزيادة التغريب فانها
ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب الواحد
وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجري على اطلاقه
وفيه نظر لانه ان اريد ان التقييد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما

شرعيا

قالوا حرمة التركة التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانا نقول لان حرمة ترك الواجب الواحد لما
ثبتت فلم يكن لشيء آخر خلفا عنه اي عن ذكر الواجب لانه لو كان لشيء آخر خلفا عنه لا يكون
تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم تخلف عدم اصلي فما يبتني عليه
وهو حرمة تركه ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا انزع على
نحوه ومنها لا يكون نسخا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب
وبين غسل الرجلين على التعيين والتخيير بين المسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما
يتم ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ واوجب النص التيمم على التعيين
عند عدم الماء والتخيير بين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد فعلى هذا لا يكون التخيير بين
رجل بار امرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين ناسخا لقوله وان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان قلنا حرمة الترك ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا بل لا
لم يتم تقرير استقامة
عدم الخلف فهي اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم
الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا لان وجوب كل
واجب معرفة ترك الاثم يبتني على عدم الخلف وايضا الاستخلاف ليس بتخيير لان الاثم
فيما قلنا من الصور المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير لان التخيير الوجوب
على الامرين والامور على التعيين وفي الاول واحد معين هو الاصل الذي به الواجب اولا

فيه اشارة الى رد ما اختاره كمية حرمة العتق
والعدم مثلا بالنص وحرمة تركها معلق في
على عدم الخلف ووجه الرد انه لازم حكم انما ثبت
بالتبعية وذكر الحكم ما هو ثابت بالتبعية من التكلم
نفعه منه

الا ان الخلف جعل كانه موجود كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان
في المسح والنبيذ بخبر مشهور ان تنزلنا عما قلنا وسلمنا ان هذا الاستخلاف نسخ فنقول
انه ثبت في سبيل النسخ على الخفين وسبيل الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور جائز عندنا
ونقول ثبت في جلد الزانية انه ليس في نصاب الشهادة هذا يكون الشاهد واليمين بلمماثله وفيه
نقول ان الحصار في نصاب الشهادة بالنوعين لا يمنع صحة الحكم بالشاهد واليمين او ليس من
ذكر فلا يرد بخبر الواحد نقول علي ان الزيادة على النص في التغريب على الجلد والترتيب
والولاء على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان
الوضوء المامور به لا يتم بدون النية وعرفا الوضوء على الغرا والفاتحة والتعديل
الاركان كلها ليس شرطية فان قيل كيف تردد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرتفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق
الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها ترفع حكم الكتاب ويرد التغريب سبيل او نحوه لانه
فيه غير بسبب عموم البلوى وكذا تعريض على الفساد ولو وجد شرط الطهارة لا مقصود
بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه يأثم تاركه لانه لو كان فيه واجب لا يكون الفعل بالعمل
الفعل بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كون لا بد الصلوة ان يتغير معناه
ولان ادنا كونه واجبا لاجلها بمعنى ان يكون الفعل انما يتركه مع صحة صلوته كما ان ترك

الفاسد النوع من

العاد

عادة لو يعرف شرع ان يكون نص متبوع ذلك الشرع في بيعه جعل النادر من بقوله
ومعنى شرائع حقيقية ثابت الصلوة والجنابة في عدل في الوضوء فلا بد ماله في نقوله
في احكام مقاد بعد الشريعة الغرا وهو لتعبد الا ثبت في فرعه الى الشارع
في بيان النصوص وعموم نوع التوراة مما وقع بيانه في تخصيص دونه بوامثاله
نطق في زمان الباقي لا ب ذكر التنصيص على نصيبه بل يرد لانه صدر الكلام فصار كالمنصوص
منصوص ما يكون انا فصلا فلعدم تقدير نصيبه هو من النوع الثاني لان مرجع ماذكر
في السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نعيب
مضاربة في تعيين الباقي لرب المال قياسا وستحسانا وكذا نعيب العامل اي اذا
بين نعيب الباقي للمضارب ستحسانا الشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه يقتضي
على الشركة في الربح بالسوية ثم يوجد بطلان رب المال في الربح للحاكم فلمضارب ان يعمله والثاني
ما يثبت لانه حال ان كان في الحادثة شارعا كان او مجتهدا او صاحب الحادثة عند
حاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وتفصيل في
السنة التقريرية وكسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور بسبب ان عمر رضي حكم بضمن لمشتري جارية كالمتولد ثم استحقت الجارية
على المستحق ويدفع قيمة الولد والعقر وكان شاور فيه عليا رضي ومشتهر ذلك

بين الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم ينقض بدفع قيمة النافع ولو كانت ولكنه لما حل الاعراض
عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلبت القضاء بما الهولي عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا
للرضا والاجازة لحالها الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا
جعل بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لا
قدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ورد عليه ان النكول يحتمل التورع
عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة واشتباه الحال فينتصب دليلا
على الاقرار بثبوت الحق والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الضرر كالمولى سكت عن
منع عبده حين يراه يبيع ويشتري يكون اذنا دلالة خلافا لزفر والشافعي دفعا للغرور
عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرر في جانبه لانه قا
در على دفع الضرر عن نفسه والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون
تسليما لها لئلا يمنع من التصرف او ينقض عليه تصرفه والرابع ما ثبت لضرورة الكلام
نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز
المعطوف عليه وتعيين المحذوف متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد تكرارا مستحيل

عدد نحو مائة وثلاثة اثواب حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا فيجعل على
ما عطف خبر العدد اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد نحو مائة ودرهم او بالوزن نحو
مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف العبد والثوب اي بخلاف قوله نحو له علي
مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسا عليه
نحو له علي مائة وثلثة دراهم على انهما لا يتناولان في الذمة يعني ان ههنا مانع آخر وهو ان
تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلهما
لا يثبت فيها الا في السلم للقروض فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون
المعطوف عليه اذ لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف التقسيم الرابع
باعتبار الدلالة اي دلالة النظم والعموم قد حصروا انواعها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والمصنف زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة والنوع الاول
من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت به ثابت بدلالة كلام حتى صار في حكم المنطوق
ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان
كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان فهم منه لغة فالدلالة او شرعا
فدلالة النص هو ان يكون مفهوما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لان يفهمه
كل من يعرف اللغة او لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على علة

في حق التكلم لانه كثير من المدعين في اللغة ان الحكم المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة با
الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة ونحو ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت بنص
التكلم عليه فالاقتضاء فالمقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا
والا فالمضمر من قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عنه ان
سيق الكلام له وكان مقصودا ان لم يستلزم على لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء
جد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم المنطوق لاجله دلالة فيندرج القسم الخامس
المذكور في احد الاوليين ولم يتفطن له وايضا الجزم ح ان يكون موجب الكلام كاليمين
الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص
يندرج هذا في القسم الاخير كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم
من الغنيمة لهم وهو ثابت بنص التكلم فهو عبارة فيه والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب
عليهم الزكوة والحج ويحل احد الصدقة فهو اشارة في هذه الاحكام وذلك بزوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف حكم الثابت بنص التكلم
عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز لتوقف الثابت بنص التكلم على الثابت اقتضاء اذ لا يلزم ان يكون بالذات
وكقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج [illegible] ولد

ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب الى الوالد اي من حكم الولد لا الى الوالد حقيقة يعني
الاشارة الى ان الحق قوله عليه السلام الولد للفراش وللزاني الحجر [illegible]
اختصاص النسب له والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في
حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك مال ابنه اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت
هذا وذكر ما يتوقف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيهما شرط الاقتضاء ولما ان اجر الولد
يستغني عن التقدير وثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب على الارزاق
امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن المقسم داخل في اقسام بيان الذكور
فيما تقدم ومن قال فان ارادا استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص
وان ارادا استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم تبعته بالمنطوق لم
يصب وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة
هي الارث بناء على ان النسبة الى المشتق توجب علية الماخذ وقوله تعالى اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا التمليك
كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزم التمليك ومعنى جعله طاعما المكنة
بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر لا علمنا بالكار واما الحق في التمليك دلالة [illegible] سؤال

مقدر بتقريره ظاهر لان المنصوص بالاطعام يحصل بطريق الاولى لان فيه الاطعام
قضاء الحاجة الاكل بنفط وفي التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة
اي ليس الاولى في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب ووجوب ان يصير العين كفارة
في الجملة واذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة وما المشتهر ان يقال ان ا
المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب [illegible]
بقول وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة
في الطعام وهي اذ نيل كل على ملك المبيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي ان
يلبس على ملك المعير فانه لا يتم بالمقصود للمعير ولانه الاستبداد دون المبيح في الطعام
فانه يمكن رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة
فكقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التأفيف
لاجل الاذى موجود في الضرب بل وجه الكمل وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه
اي على الرجل عبارة وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم منه لغة ان وجوب
الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة النص الوارد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الكفارة في الوقاع هو كونه
جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما والحاجة الى الزاجر فيهما

فيهما اشد لشدة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد عند عملة اللواطة بدلالة
النص الوارد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الحد في الزنا هو قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل اشد لان في الحرمة وسفح
الماء فوقه اما في الحرمة فلان حرمة الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول
بالنكاح والشراء واما في السفح فلانها تضييع الماء [illegible] لا يتخلق منه الولد بخلاف
الزنا وبالشهوة مثله وابو حنيفة يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه هلاك
نفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و
يثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب والشهوة فيه من الطرفين فتغلب وجوده رد لما
قال انهما في الشهوة مثله وما فيها من تضييع الماء قاصر في الحرمة رد لترجيحها عليه
من جهة السفح لانه قد يحصل بالعزل والترجيح بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكها بترجيحها
زنا من جهة الحرمة لان الحرمة الحقيقة من هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا
من هلاك النفس وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا فانه فوق
الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد وكوجوب
القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف على القاتل يجب
القصاص بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذي يفهم منه اي وجوب القصاص به [illegible]

القتل بما لا يطيقه البدن ظاهر والضرب بالمثقل المبلغ ذكر في ماله ابو حنيفة رضي الله
المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او باطنا بالخروج وبخرق الجلد وباكتئاب بازهاق الروح
القتل بالاربع فانه يراد عند النقض ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية
التي بها الحيوة فتكون الكبيرة غيرها ولوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين
الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما اوجب
القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا وجب الكفارة في المعقودة
اذا حنث فاولى ان تجب وهو حنث في الاصل ولكن تعلق الكفارة عبادة ليثبتوا بها جزاء لا
ارتكبوا لهذا تؤدى مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر به عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر و
العبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل المؤمن خطأ فانه مباح من
جهة الرمي الى صيد مثلا ومحظور من جهة ترك التثبت في اصابة الانسان المعصوم
والمعقودة فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
لاسم الله تعالى ومحظور من جهة الحنث واما العمد والغموس فكبيرة محضة فلا يليق
بها العبادة لانها تمحو الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكبائر

الكبائر لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا
اجتنب الكبائر والقتل بالمثقل الذي مر ام حض جواب سؤال مقدر تقديره ظاهر لما فيه من
شبهة الخطأ لانه ليس بآلة القتل فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل و
قتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة فلم يفرق بينهما بوجوب
الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة فلم يفرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول
دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما
يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا وللمحل من جهة لقوله
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل
كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل
في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستأمن فان دمه لا يماثل دم الذمي في العصمة لانه حربي يمكن الرجوع الى دار
الحرب فكان فيها والكفارة تقابل الفعلين كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فثبت
بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة
النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فانه يقدم الثابت بالعبارة

او الاشارة على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض وموقوف القياس لان المعنى اراد المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك في المسكوت بالا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الاجتهاد على ما عرفت فيما تقدم فكما لا صحة لقول مدرك في القياس رأيا لا لغة على اطلاقه كذلك لا صحة لقوله فيما بخلاف الدلالة على الاطلاقة فانه يندرئ بالشبهات كالحدود والكفارات والقصاص فيثبت بها لا به وأما الاقتضاء فقد مر مثاله والقوم لقولهم من تحقيقه في النصوص الشرعية مثلوا له بنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت البيع بقدر الضرورة اي يثبت اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لا يثبت البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من الاركان والشرائط فقال ابو يوسف تفريع لما مر انه لا يثبت ما يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله

اما ما في الهبة لان في البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يحتمل لان الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجدان اذا سقط واحد منهما الا ان نقول انما يثبت البيع بدونهما اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضي اي ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بها فلا يقبل التخصيص فقول الى انه انما هو المذكور في قول الحالف والله لا آكل ويرى ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا آكل تفريع على ما مر ان المقتضي لا يعم لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة ايضا في الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل بمجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما حيلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن سؤال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم العموم في مقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوي الطعام دون الطعام على ان يكون العموم في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا وهما استثناء تعالى اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي انه لا يحنث بكل اكل لتداركه بفعله وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت

تحت مهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني مهية الاكل وعدم وجود مهية
الاكل موقوف على انتفا جميع افراد الاكل فدلالة الاكل على هذا المعنى بطريق الاقتضا
بخلاف النكرة المنفية فان نفيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لان اللفظ يدل
على جميع الافراد اي بطريق المنطوق وانما قلنا نية في قوله لا اساكن فلانا ونوى
في بيت واحد والبيت ثابت اقتضا لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في
دار واحدة وكاملة وهي هذا المساكنة في بيت واحد فنوى الكامل فنية البيت الواحد
ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي ا
الجنس وسياق تمام هذا الكلام ولذلك لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح
نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء الشرعي
لا اللغوي يكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على ا
تصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذكرا
شرعي يتحضرون ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة انما هي
مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت ليصح هذا الكلام مصدرا اي الطلاق من قبل المتكلم

في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة قبل الطلاق
الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء والمقتضى في اصطلاحهم اللازم
المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا اللفظ يكون متاخرا فيلزم من تلك
العبارة في نية الثلث فيه واجيب عنه بهذا اللفظ يكون بوجهين احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع قطع اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه
للانشاء ابتداء بل للشرع في جميع اوضاعه اعتبار اوضاع اللغة حتى اختار للانشاء الفاظا
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال
فاذا كان قال انت طالق ومعناه اللغة للاخبار بجعل كون المراة موصوفة به في الحال فثبت
الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء
وهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان ثبوتها اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم
العموم للمقتضي ولان نيتهما انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا تصح
نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر اذ لا يكون اللفظ منقولا عن
معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات
معناه اقتضاء وهو ليس هذا من معنى الوضع في شيء وايضا لا يصح حمل المشترك منهم من
تفريع ثبوت الانشاء على تعدد الاخبار وايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة

بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا من
من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة
من يحكم عليه باحدهما ولو كان خبرا في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصة وعلى تقدير النقل عنه
الى المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل
على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء
فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح نية الثلث كذا
الذي هو صفة الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصلح لنية الثالث وهذا الجواب على
تقدير تمامه لا يمشي في طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر
اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية
الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا مدفع له الا منع كونه انشاء بل النقل
بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب
الاول فتأمل ثم انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة
وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثالث انه اراد بالطلاق
التطليق فيكون طلاقا ماخذ الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك

تطليقات ثلثا ومعنى الثاني انت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث ولا يخفى
عن بعده وتكلفه على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليقات الثلث
لا يخلو عن بعد وتكلف على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق وليس
بابعد من ذلك دون طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث فيه لان معناه افعلي فعل الطلاق
فثبوت المصدر فيه مستفاد بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل
وان لم يكن عاما كسائر الاسماء الاجناس اي اذ كان كالملفوظ وليس باسم عام لكنه
جنس وهو علم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر الاسماء
الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا
على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت
البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكن يصح فيه نية
الثلث جواب سؤال مقدر تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من التكلم اذا
ثبت امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت
البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية
الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق
فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد تقريره سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء

لكن صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضي بل هو من قبيل
ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس باين المقتضي وهو حاجز وذلك ان ا
البينونة قد يطلق على الخفيفة والقاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة
وهي القاطعة لكل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ ا
لبينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا
والا لكان جنسا لهما ومما يتصل بذلك ان المقتضي المحذوف قد يشتبه احدهما با
لاخر ولا نفرق بينهما فيعطى احدهما حكم الآخر وهو ما يغير اثبات المنطوق لما كان المحذوف
على نوعين محذوف يغير اثبات المنطوق ومحذوف لا يغير اثباته المنطوق كان قوله تع
فانفجرت اي فضرب فانفجرت وان كان المتصل بالمقتضي هو الاول دون الثاني فسر المراد
بما ذكر ومن لم يتنبه لهذا امثال ما قال بخلاف المقتضي نحو واسئل القرية اي اهل القرية فان
اثبات الاهل يغير الكلام لا ينتقل النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل
او جعل القرية مجازا عنهم بل ينتقل المفعولية من القرية الى الاهل فهو اي الاهل لما
كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولا يتوهم ان المحذوف
قسم آخر لان اللفظ المحذوف ان دل على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة
اللفظ على لفظ آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة اي طريق الثبوت بما تقدم

تر

ترتيبا ثانيا فصل بيان الضرورة منها اي مما ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى
فالآن باشروهن الى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي ابيح ذلك على
جواز المباشرة الى آخر جزء من الليل ويلزم ضرورة جواز ان يصبح جنبا وعن الامام
السرخسي انه قال مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي اورده في المنهاج مثالا
لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق فصل قسم الشافعية المتن الى المنطوق
وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احوال المذكر
ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محل بان يكون حكما لغير
المذكور وحالا من احواله والثاني اي المفهوم موافقة وهو ان يكون مخالفا فيه وشرطوا
الشرائط التي اوردنا في النص وقال الواحد آخر ما لا وغيره ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق با
بالذكر فعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي
الحكم من المسكوت عنه وشرطوا ان لا يظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من ا
المنطوق الحكم الثابت ولا مساواته اياه لو ظهر احدهما الحكم في المسكوت عنه ثابتا
بدلالة النص ان لم يعد به الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لا تدرك باللغة او بالقياس ان ا
ادى اليهما ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم
الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة

فانما جرت بكون الربائب في حجوركم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
اي المنطوق لسوال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا
فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم
هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سوال في
لسوال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند
عدم السوم ولما فرغ من ذكر شرايط شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء بالاسم سواء
كان اللقب جنسا او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدى ذلك الشيء يعني هذه الاسئلة من
مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصار فهموا من قوله م الماء من الماء الغسل المني عدم ا
الغسل بالاكسال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على نفي الحكم عما
عداه يلزم الكفر في قوله اي قول المسلم محمد رسول الله اذ حج يلزم نفي الرسالة عن غير محمد عليه
السلام وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ حج يلزم نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب والا يلزم
الكفر لاحتمال التاويل بان يكون المعنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق الواجب
تعالى على اصل الاشعري ولاجماع العلماء على جواز القياس فانه دل على ان تخصيص
الشيء بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فلو

انه

انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا بد هنا علمك ان مبنى هذا الاستدلال
الغفول عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة وجعلوا شرط القياس
توضيح القياس للتثبت بمفهوم المخالفة وانما قيل وذلك ان عدم وجوب الغسل بالا
كسال من اللام وللاستغراق جواب عن الاستدلال المذكور ولما استشهدوا ان يقال
لا نسلم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل صورة وجود المني فيلزم
ان لا يجب الغسل بالادخال بلا انزال نذكره بعد غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما
يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر او من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء
بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه اي بدون ذكر الوصف كقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات في صفة المحللات من الاماء بالمؤمنات تدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات
مذهب عند الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي
والغزالي وجمهور المعتزلة للعوض فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم
لما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهومه الموا
وق على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء
فثبت ان في مفهوم المخالف وكثير الغائبة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي

غيره الكثير فائدة من اثبات المذكور وحده وكثير الفائدة لكونه ملايما لنفوس العقلاء تماما وجها
المصير اليه ولانه لو لم يكن تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم
الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يشعر بعلية وصفه لذلك الحكم فيقتضي عدم الحكم
عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا بد لان موجبات التخصيص لا تنضبط
اي فلا انحصر فيما ذكر لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكر وما ابدا دعوا انه على ذلك
حتى يتم التقريب بابطال الانحصار ممن قال ان القائلين بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص
اما بدلالة نفي الحكم عما عداه او لانه خرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم
بان السامع جهل الحكم المخصوص به فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم
رد عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا تنضبط فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لا سيما انه ضرورة ان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد تعريف الجسم به والا فلا انه علة للتحيز ونحو
وما من دابة في الارض الاية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدونه ذلك
الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لا يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة و
نحو المدح والذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع علمه تحقق شيء من الامور المذكورة او التاكيد نحو امس الداير لا يعود او غير ذلك فقد

نسب اليهم ما لم يقولوا به فادعوه ما ورد عليهم على الانحصار ثم ان في قوله نحو الجسم الطويل
الى قوله والذم او التاكيد خبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف
او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما يلزم لو لم تعلم فائدة التخصيص غير النفي
المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى
نفي الحكم عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون للكلمة الواحدة من كتاب الله
وحديث الرسول عليه السلام الف فائدة يعجز من دركها فحول الفحول على ان المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان
الجواب عن الوجه الثاني ظاهرا وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل يذكره
وذكر الجواب عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في تقدير
عدم الفوائد الاخر غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على
العلية اي علية الوصف لذلك الحكم لا يجدي في تمام التقريب لان الحكم [illegible] يتعلق بشيء
جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في
الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا
لا حكما شرعيا ونحن ايضا نقول به انما انكارنا العدم الوصفي وذلك غير لازم ومن
ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا

الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل

اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الا

مبلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص

ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله في فتحرير رقبة مؤمنة فلا يصح تعديته عدم جواز

الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد وبكمال

الخلاف في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا

خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة دون الحرمة واما الخروج العادة

فلا يناسب المقام ولا المقام ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا مفهوم الوصف قولنا

في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او

اكثر وانما قيدنا لانه لو ولدت في بطن واحد يكون دعوة الواحد دعوة الجميع

فقال المولى الاكبر مني انه نفى نسب الاخرين بعد دعوة الاكبر عند الثلثة فان زفر يثبت نسب الكل

بدعوة الاول لانه ليس بتخصيص اي ليس قولنا انه نفي نسبهما لاجل ان تخصيص الا

كبر دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان بالنفي

وذكر انه يجب على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن البيان

بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد

من

من وقت ولادته فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة منه وجه قول زفر في الخلافية المذكورة لان

ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون لو لم يوجد النفي وقد وجد

لا ترى ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا على وفق ما ذكره في اصول السرخسي واما

ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا فقد

اندفع بتقريرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم على الامامين نقضا لما تر قولهما فيما اذا قال

الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان

التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه فتهم منه انه يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل

شهادتهم بل لانه اورث شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة في آية التخصيص

بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما قالا احتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار

انهما خصصا ذكر الموضوع دون ساير المواضع ويحتمل تحقق المبالغة في نفيه وارث

اخر لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشأوه فالظاهر ان لا يكون وارث

آخر في موضع آخر ومثل هذا المحتمل لا يمكن التهمة ولا يمنع العمل بالشهادة ومنه

التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق عدم الشرط اي

من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس والقائلين به ما تقدم في

الصفة من معقول ومنقول وزيد له ايضا دليل يخصه وهو ما ذكره المصنف علا

شرطية فان الشرط ما ينتفي بانتفائه وعندنا العدم اي عدم الحكم لا ينسب الى بعدم
سبب التعليق بل يبقى الحكم بانتفاء على حاله او بعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون
هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من
ثمرة الخلاف ثمة تظهر ههنا ايضا لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان هو
موقوفا عليه في نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط
النحوي وهو ما دخل عليه من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية
الثاني ذهنا او خارجا والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يترتب بعلل شتى وعلى تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا
بل عدما اصليا على ما مر بيانه قوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب ثم جواز نكاح
الامة عند طول الحرة عندنا لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة
فعند القدرة عليه يترتب عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص
مخصصا عنده لعمومات واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في
التعليق المذكور على نفي جواز الثاني عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا
مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب
اهل العربية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة

للدار فانت طالق فالجزاء بانه لن الطلاق ... فالحكم ينتفي بانتفائه والا ... ثم ان لم يكن سبب اخر فلا نزاع في عدم ... المفهوم وان لم يظهر ... فلا نزاع في عدم القطع ... الاول ... لانه مما حكاه في التعليق

الظرف والحال حتى ان الجزاء خبر والشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وجعلا
التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من
الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا
وقصرا لعموم التقادير على بعضها وابا حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيهما وهو ان مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء وثبوته على تقدير ثبوت شيء اخر ... على
الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فجعل
الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه
فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على تقدير عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا
مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة على عموم التقادير
حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط بالشرط اي المعلق بالشرط فقوله ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون
الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه
على سائر التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم
لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا على ان المعلق بالشرط

انعقد سببا عنده وذلك ان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد
سببا عنده والملك غير موجود ثم فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد سببا
عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة
فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل كفارة اليمين اذا كانت
مالية بان يعتق قبل الحنث رقبة مثلا بناء على هذا الاصل لانه فان اليمين سبب الكفارة
فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب ويتأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو
الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كملك الثمن حيث يثبت
المال في الذمة بالشرط ولا يجب الاداء بعد بل يتأخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فان
فيه لا ينفك احدهما عن الآخر وذلك ان في المال لما ثبت المطالبة بخلاف البدني فان فيه
لا ينفك احدهما عن الآخر وذلك ان في المالي ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة
الاداء وفي البدني لم يفد صحة الاداء قيل ما ذهب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه
يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما ذهب اليه من عدم الفرق
بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط
لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك كالمراة ان انت طالق
قبل الدخول بمنزلة ان انت طالق وجد السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت

١٠

للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا وقوله عليه
السلام لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي التنجيز والحمل عليه ماثور عن السلف كالشعبي
والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي
اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا ينعقد كفارة انما تنعقد للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني بان
الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيه كالبدني لان المقصود بالوجوب
هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا ويجيء
في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني وتبين الفرق اي على ما
بيان بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل
فظاهر فان لزوم المطالبة حكم يستفاد تأخيره من دخول الاجل على الثمن
فالتأجيل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي القمار
لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي وانما يثبت الخيار بخلاف القياس

لضرورة دفع الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب في حق الحكم
لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتمل الخطر والاصل ان يدخل
التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع هناك من دخوله فيه فيدخل
بخلاف البيع واخويه

في افادته اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب
والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيد الحكم الشرعي او غيره ان احتمل
احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يابى نظر
عن نسبة واحد منهما اليه سواء امكن تلك النسبة في حد نفسها او لم يمكن لخصوصية
فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع النظر عن
العوارض لخصوصية الخبر او انشاء ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص
الحكم الاتي ذكره بالانشاء ان الشرعية على صيغة الماضي من الخبر اكثر اي من الانشاء على
صيغة لما فيه من الاشعار بانه امر واقع فاستعمل فاخبر عنه وهذا وجه كونه اولى على الاصح
وانما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء
على صيغة اكثر من الخبر على صيغة المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من
الخبر اكثر من الانشاء على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى فليمدد له
الرحمن مدا قاله ويمهله وانما اخرجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله مما ينبغي

ان يفعله استدراجا وقطعا للمعاذير وهذا صريح في ان الانشاء على صيغة اكثر
من الخبر على صيغة المضارع ومن الانشاء مثل قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المبادر من الامر
الوجوب او الندب وواحد منها لا يناسب المقام والمعتبر من اقسام الانشاء ههنا
الامر والنهي فالامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغة فانه بمنزلة العلم له
فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قوله
ليفعل استعلاء والمعتبر امارة الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب و
يحترز به عن قول افعل دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط المعتزلة ليدخل
قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي
الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في حده لان الامر اللغوي المطلق عن
القيدين المذكورين ولان الامر العرفي المناسب له اعتبار الثاني دون الاول و
والنهي قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر لم يقل والامر لان
المبادر منه المذكور سابقا وسمي الامر والمراد هنا الاسم المركب من ا م ر حقيقية
القول يعني انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول لما عرفت انه قيد
الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل

قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول والفعل وهو قال الآمدي في احكام الاحكام انه
احداث قول المخالف للاجماع مجازفة العلماء بنقل عن الفعل لان المراد المجاز المصطلح
وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المصدري عند الجمهور كالصحة النفي اي ليس
ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن فعل ولم يفعل افعل ان يقال انه لم يامر لعدم انطباقه على الحد
او لا دلالة فيه على ان الامر الذي هو كلم ليس بحقيقة في الفعل بمعنى الشان انما دلالته على ان الامر
الذي هو مصدر امر لا يطلق حقيقة على الفعل الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت
ذاك بل لانه اي المجاز خير من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه و
عند البعض حقيقة فيه اي في الفعل ايضا قالوا اولا انه اي على ان الامر للايجاب يحمل على الايجاب
فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو الامر حقيقة
في الفعل بقوله تعالى وما امر [illegible] فرعون برشيد اي فعله
قلنا المراد به اي بالامر المذكور القول بدلالة السياق وهو قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطا
عوه فيما امرهم به والتجوز في الرشيد لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان
فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي حيث لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما قلنا
لتقييد الايجاب بمعنى ايجاب المتابعة لا اي بفعله عليه السلام لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب
المقام عن قوله صلوا فانه صيغة امر لا فعله وهذا ظاهر [illegible] وانما احتاجوا الى الا

الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دليل
الايجاب اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول فلا تثبت
الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما نقف
عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول يعني كان
واما لكنت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من
معنى واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك اي لا يجب على اختلاف الاصلين وعلى كلا التقديرين لا يتم
الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف
لجواز ان يقول وجه الدلالة على الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل
لها وجه آخر وهو ان يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المص هذا الاحتمال ايضا
بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لان اللفظ كاف في المقصود لانه
رد لصاحب التنقيح — رد لصاحب التلويح
في غير المنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة هو الدلالة الوضعية التي هي من
خواص اللفظ ووجود الدلالة على المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الا
صالة المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا نسلم القول بوضع الفعل او بايجابه
للايجاب ولا تخصيصه موجب للدليل وترك قطع المص عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله
ويبطله اي يبطل القول بكون فعله عم موجبا كقوله باي وجه كان انكاره عم على الايجاب

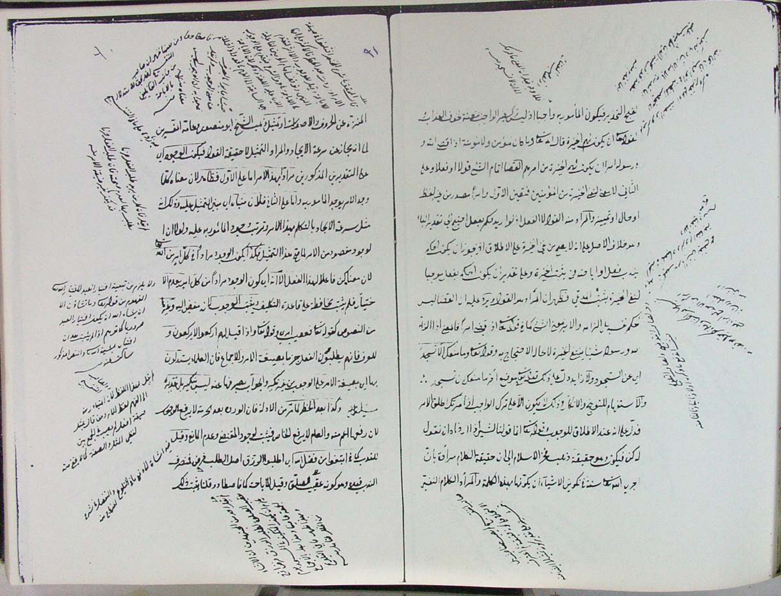
صوم الوصال دونه انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه رضي الله عنهم فانكر عليهم وخلع النعال روي انه صلى الله عليه وسلم
خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم
نعالكم مع انه عليه السلام فعله ولو كان فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعله فثبت انه
موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكرتم من الا
لزام بان يقال لو لم يكن فعله عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة رضي الله عنهم الايجاب فيهم
ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك يعارض صريح اذ في الموافقة احتمال انما
استحبابهم لانهم لا ينكر الانكار على ما ذكره المحقق في شرح المختصر موجب صيغة الامر
لم يقل موجبه للعمل لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على
الطلق عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم العلم بانه وضع للوجوب او الندب وهذا عند
الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين او لشيوع استعماله في المعاني المختلفة
هذا عند ابن سريج من اصحاب الشافعي الموافق للشيعة في القول بانه مشترك لفظا
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة
الوضع بخلاف الفريق الاول وهي سبعة عشر الاول الايجاب نحو قوله تعالى اقيموا
الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
ومنه التأديب كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنه كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا

الخامس

الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف نحو قوله تعالى
قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله
السابع الاكرام او ادخلوها بسلام الثامن التعجيز نحو فاتوا بسورة التاسع التسخير
نحو كونوا قردة العاشر الاهانة نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق
انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء
نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر
الترجي نحو البيت المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل شيء الخامس
عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع
عشر الخبر كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت قلنا لما كان حاصل
الاستدلال ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطل بطريق النقض
الاجمالي بقوله لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لانه ايضا يستعمل في معان وهي
التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا عن
اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الدواب كراسي وبيان
العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا واتم بطريق النقض التفصيلي

وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب التوقف بالاحتمال لبطل التفاهم اذ
ما من لفظ الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبر
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية والحكم
انتفاؤه الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ من الدليل على تعدد المعاني من الوضع او
الشرع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصليين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق ولكنا ما التفت اليه بقوله ولم نرع انه محكم بمجرد الاحتمال
اما بناء النفي باحد المعاني لا نتهيد فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني بمعرفة
بتامله ولان النهي امر بالانتهاء فحقيقة على المعاني لا على التعيين المذكور في النقض الاتي
لان هذا معارض من النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل حينئذ ولو كان موجب اللفظ
التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكذلك
فعل واللازم باطل اذ لا يبقى فرق بين قوله افعل وقوله لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء
اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان
يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الا
القول الثالث فالتقريب غير تام اذ لا يلزم في عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في اللفظ خصوصية

بزول بهامه في العلم من منشأ التوقف واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي
في جانب التوقف وهذا غير محذور لان الحكم لا يفرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه
في المحذور عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على تقدير المذكور وعند العامة
اراد العامة المقابلة مطلق الخاصة لا المقابل للمرافقية خاصة موجبه احد المعاني المذكورة
دليل بوجه واحد لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلثة
معه بوافقهم فيما ذكر او لا اشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظ فظاهر واما اذا كان
معنى فانه يلزم ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم
باطل او اصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها
وان التلقات ونحو الاباحة عند بعضهم لان الطلب بوجود الفعل واذناه المتيقن
الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن
هم فان الامر قد يكون للاذن في حرام دفعا لحرام نوقه وقد حققنا في اول كتاب
الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لا بد من الترجيح يا
ترجيح جانب المطلوب واذناه الندب والاصل عدم الوجوب كما مر والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك لخوف



لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس لغير الواجب عقوبة خوف العذاب
لقوله تعالى ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء قولا او فعلا وعلى
الثاني لا يصح لنفي الخيرة من المؤمنين فتعين الاول والامر مصدر من غير لفظ
او حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد الحكم بفعل احتيج الى تقدير انبا
وهو خلاف الاصل على انه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم
بندب فعل او اباحته فيثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء هو
الحكم بالالزام والابرام كما في قوله تعالى وقضى ربك فالمعنى اذا الزم الله
ورسوله شيئا امتنع الخيرة لا الحال الاحتجاج به وقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اي عن السجود ولا زائدة ... ما منعك ان تسجد
والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذا امر ترك مطلق الامر
فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
لكن فيكون وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد بان
اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي

المنزه عن الحروف والاصوات لا التمثيل وهذا مذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين
لا انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجوب اي
على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه كلما
وجد الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان مبناه اي مبنى التمثيل عليه وذلك انه
مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان
لوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى
لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا انه اي كون الوجود مرادا في كل امر يعدم الا
ختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التكليف ويثبت الوجوب لانه مفض اليه وغيرها
من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون و
للعرف فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء يستدلون
بها اي بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بعضهم عنه ليس بنكير بل تقدير
سبيل الدليل وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يرفع الوجوب
لان رفع الحرمة والعلم لا يرفع الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل
للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي الطلب الرزق اصل الطلب فيصرف
الندب فيه وهو كونه عقيب الحظر وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يجب ذلك

في الندب والاباحة في الابتداء بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب الاحلال اما شرع نوسعة فلو وجب لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الاخر في لا يجري الا على حقيقة اللفظ وبما ذكره معارض بقوله تعالى اذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فانه فتعارضت الادلة فبقي دليلنا سالما — تنبيه لما كانت هذه المسئلة من فروع ما تقدم من ان الامر للوجوب صدر بما ارادة التنزيه فقال فارادة الندب والاباحة بطريق الاستعارة عند الاستعمال ان يكون علاقة بالمجاز وقد بيناه انشاء كما بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة وكذلك فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة بناء على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو ان يكون اسمه المجاز بما يكون المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي وحقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لنفي والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا الجامع الوجوب المعتبر فيه الترك وجوابه ان الابدان بجامعه والتأويل من جانب هذا الوضع البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب

وهو جواز الفعل فقط وهذا في دلالة الامر على جواز الترك فيهما ما ثبت في العدم الاصلي على ترشيحه بعض من الشرع من اليمين لان من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما وعلى التأويل المذكور يكون من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيهما بعد معناهما في القول الثاني لا يتوارد ان على محل واحد اذ على ما ذكرنا من الخلاف فيما يعني في تحصيل المعنى قد يرتفع واحد منهما في وجه فحوله ولا دلالة في الامر على جواز الترك الا ان ادعى الدلالة وضعا بل بناسب مكان المجاز على تقدير التجوز ومداره على الدلالة وضعا لا الدلالة معلقة بان الكل بها والجزء معتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الاستعمال ومحله المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا خلاف ما ذكره اذا استعمل الامر في الندب والاباحة فانه لو استعمل في الوجوب ثم نسخ فيبقى احدهما كما هو مذهب الشافعي فانه هذا ما لا يبقى جواز الثابت في ضمن الوجوب بعد نسخه فلا يكون مجازا بل هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني بعد دلالة الامر على الوجوب على جواز الفعل ... الحقيقة على مدلولها التضمني ما دلالة المجاز لا بطريق الاستعارة ولا بطريق علاقة اسم الكل على الجزء حتى يلزمه خلاف المقتضى الحقيقة اي المجاز اطلاق واحد وهذا لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة الثابتة في ضمن استعمال اللفظ في معناه.

الحقيقي لا باستعماله في خصوصه | الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار
وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شموله افراده كلها وتكراره
وقوعه مرة بعد مرة أخرى ويفترقان في مثل طلق نفسك فيحمل على العموم
دون التكرار لان الفعل مختص من الطلب تكرر الفعل والموهم فيبنى العموم بمذاهبه
الى التكرار فيما ذكرنا بما ذكر بعد، فتمام التعليل بمجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل
بينهما باعادة اداة التعليل وسؤال السائل في الحج لقوله العامنا هذا ام للابد فهم
التكرار من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه فسأل فيه حجة لما من
اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الحجر الا اثر من البيان المذكور اكتفاء با
نهامه بمكابالى من تقرير حجة الشافعي واجاز بمنع الثاني بنفوط دلالته اي دلالة
السؤال المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن تعيين احدهما التعيين
انما يحصل اذا احتملهما الكلام فالاستدلال حق القائل بالاحتمال دون العموم
يعارض التكرار على الخلاف الاتي ذكره ولانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب
حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي
فيجب ان يحصل الامتثال بينهما اي بايهما يحصل ولا يتعدد باحد الاتصالين دون الاخر
قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل على انها لا يدل عليهما با

لما

بالماتي ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم
اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او خص
بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فانه يوجب التكرار
حتى لا ينتفي الا بدليل لان الاستغراق دل على كثير بعض ان استغراق اوامر الشرع من
الجنسين المذكورين ودليله انه فهم التكرار من التعليق والتخصيص فلما لم يعني لانه
حال الاستغراق عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد السبب لا من
التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب هذا القول ان يثبت التكرار في ان دخلت الدار
فطلقي نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكره
من الثمرة وعند عامة علمائنا لا يحتملهما ولا احدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع
الا على الواحد حقيقة وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتي
ذكره او حكما وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة
الاجزاء او الجزئيات لا يمنع هذا النوع من الواحد وذا مرجوح ولا يثبت الا بالنية ولا يذهب
عنك ان تقرير حجة الشافعي قد تضمن الجواب عن الاستدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع
على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا
ففتقناهما فجعل الرتق مصدرا لان يقع موضع الرتوقين لانه مصدر طلق نفسك يتعين الثلث

لم يقل يوجب لان ايجاب خصايص او امر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين
والثلث على المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله عليه السلام
ما قطعوا ايديهما الا يراد به كل الافراد اي كل افراد او كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي
يتعين اراد القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار لقايل
ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار صريحا لكن فيه دلالة عليه دلالة بنا على تكرر الحكم
بتكرار السبب ولا حرج في ذلك الا ان يجاب بان قراة ابن مسعود رضي الله عنه [illegible] الا
يمان وفيه انه ح يضيع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره [illegible] الاتيان بالما
مور به نوعان اداء هو تسليم عين الثابت بالوجوب [illegible] او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت
يكون بالسبب لا الامر [illegible] هو تسليم مثل الواجب [illegible] اختصاص بالموقت على ما
انعقد عليه في القضاء الشبيه بالاداء واما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضي تبرعا وفيه
نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على
الآخر مجازا شرعيا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء بحسب اللغة والقضاء يجب بما يجب
الاداء الان وجوبه انما يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها وعلها
فغاية الشرف سواء كان شرف الوقت او شرف المحل الى الابعد [illegible]
الا بنص لم يقل لا يعرف الا بنص لان الظاهر منه ان يكون كلامه في القضاء بمثل غير معقول

وكلام العامة صريح في القضاء بمثل معقول فلا ينتظم ان [illegible] واحد وعند عامة
اصحابنا يعرف وجوبه اي وجوب القضاء بما عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط
بمضي الوقت والمال [illegible] مثل من عنده [illegible] الى ما عليه فانما الا شرف الوقت بلا نية
سوى الاثم ان كان [illegible] قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله [illegible] من نام عن صلوة او غفل عنها [illegible] فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت واما ضمان شرف الوقت فالنقصان المذكوران ساكتا عنه وفيه نظر لان
النص يوجب الصوم على المريض مع ان جواز الترك [illegible] عليه [illegible] الوجوب مشكل
وكذا الحال في صلوة النايم واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول اي واذا ثبت ان
خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكوران لا حكم لهما في الوجوب
السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقريره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان
وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت
فلا تاثير للدخل المذكور فيه وكذا كلام [illegible] في الجواب وفيه نظر لما وقت [illegible]
في الخلاف في الحاجة الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا للايجاب ابتداء فما [illegible]

ينبغي ان يكون قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان اخر متعلق بالقضاء
لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به والقضاء وجب بما يوجب الاداء
قلنا بل النذر الموجب له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف
الوقت فاذا فات اي الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد اي المدة التي فيه
بتعيد حال السبب بعد حياله الشرط وهو الصوم كاملا كما له بان يكون للاعتكاف فوجب القضاء
ومع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته اذ عنده سقط بحب صوم مقصود
وهو افضل من شرف الوقت لانها ثبوت شرف الوقت من الزيادة افضلية صوم
رمضان على سائر الايام بشرب بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما في
رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة ما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان اخر
ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان الجبر بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اوفق من
ما ذكر ان لا يتادى شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتادى به على ما ذكر في الكشف
والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصر ان لم
يكن به كادائها منفردا او مسبوقا نبه بذلك على تفاوت القصور زيادة ونقصانا او شبيه
بالقضاء كادائها لاحق فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه بغير ما انعقد له احرامه
من الاتمام خلف الامام حقيقة بتبدله لانه خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في

الوقت ثم سبقه الحدث فاقام بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي بعد كهين
ان فرغ الامام قبل اقامته اعتبارا لشبه القضاء فانه لا يتغير بالاقامة والسفر و
يتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء فصارت فرضه اربعا وكذا
اي يتم اربعا ايضا ان تكلم اي تكلم المسافر سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه
اداء حينئذ على الاستئناف والمستانف مؤدى من كل الوجوه فيتغير بالاقامة
المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما
سبق به وهو مؤد له من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى
يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه يلتزم اداء جميع الصلوة مع الامام فهو في المقدار
الذي لم يؤده معه لسبق الحدث قاض ولهذا اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث
ان الاول خلف الامام حكما دون الثاني لا يقرء اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر
الذي لم يصل في الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه منفرد فيما سبق به ويقرء و
يسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة وادائه بمثل غير معقول كالفدية
للصوم وكالانفاق في الحج ان حج عن الامر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة
الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول لكن ما يعقل
مثل قربة لا يقضي الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق

هذا عند المتاخرين وما في التوضيح لا يصلح مثالا كما لا يخفى منه

في ظاهر المذهب اي المنقول عن محمد

فانما على صفة الجهر لم نعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقتضي تعديل الاركان الغاية في
الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له
نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقتضي صفة
لما ذكر فان قيل هذا اعتراض على قوله وكلاهما لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الا نص فلم
اوجبتم الفدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت
الصلوة والفدية ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين والقيمة في
الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما والامام
السرخسي اورد السوال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول وقرر هكذا
قد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير
معقول المعنى لم يجز تعديته حكما الى الصلوة بالراي ثم اجاب عنه بقوله قلنا لا
تعدي ذلك الحكم الى الصلوة بالراي ولكن يحتمل ان يكون فيه معنى معقولا وان كنا
لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم في القوة او اهم منه ويحتمل انه ليس فيه معنى
معقول وما لا نقف عليه لا يكون علينا العمل به فلاحتمال الوجه الاول نعدي مكان
الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء وان فدي لم يكن باس فامرناه بذلك احتياطا

حالا لان التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها
ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا ولكن نرجو القبول من
الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى يعني فلنا ما اوجبنا الفدية
في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التعليل في الصوم
فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقولا ولا نقف عليه ففيه اتيان بالمندوب او الواجب
ونرجو القبول نص على هذا محمد في الزيادات وبهذا الاستحسان مندوب هاهنا
انكشف سره وهو ان لنا حكما مترددا بين الوجوب والندب ورجحان الاستحسان
غير الادلة الاربعة المشهورة والاضحية عطف على ما سبق من جهة المعنى اي
قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية التصدق بالعين او القيمة
في الاضحية لانها عبادة مالية يثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية
الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والاثام وتحقيقا للضيافة الله تعالى فان بالاراقة يعود الخبث الى الدماء
فيصير ضيافة الله تعالى بالطيب مما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني
والفقير لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النقل الظاهر

متعلقان بالفعل المنفي وعلنا به بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت بالتعليل
المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالمعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا كما في باب العبادة و
واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالراي في موضع الحاجة الى النص وما علا بالقياس فيما لا
يعقل معناه. فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد الوقت اي جا. العام الثاني لم ينتقل
التصدق بالعين او القيمة الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم
يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في ايام النحر
واما قضاؤه بشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه وان فات موضعه
وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة
لفوات الانحناء فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه
اي يجئ على كلمة قوله عم من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين
الحق في الغصب وتسليمه في البيع والقصور والسلم لما وجب بعقد الصرف او السلم

ا

او المسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف او المسلم فيه
قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم
المبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او
المرض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء
الزيوف بدل الجياد اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القبض للتمكن من رد المقبوض لكونه
الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عندهما لما تقرر من انه لا يجوز ابطال
الاصل بالوصف ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض
ويطالب المديون بالجياد وكالاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر ابا ها فانه مستحق بالقضاء
قضاء فيبطل ملكها وعتق حتى وجب قيمته لها على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه
ثانيا من حيث انه عين حقها تسليمه ان تسليم الزوج اياها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المراة
من الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك توجب تبدل
العين قضاء روي ان رسول الله عم دخل على بريرة رضي الله فاتت بريرة بتمر والقدر
كان يغلي باللحم فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل

العين حكما ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى
شخص واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف لكونه معلوما
لان حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع الماخوذ فيه ذلك الوصف
سواء اخذ جزءا او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين الذي يتعلق به
حكم الشرع هذا المجموع فلا يتوقف تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه اي اعتاق
العبد وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها وان كان القاضي قضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها
اي حق المراة في الابرص اداء القاصر باداء الطعام القاصر عن المغصوب المالك جاهلا
يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما ياكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه
قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده
والعادة المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء بمثل معقول اما
كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او المثل لا لانه
لحق في الصورة فقد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فمن قطع
اليد ثم قتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا عمدا او يكون القتل قبل البرء
خير الولي بين القطع ثم القتل وهو المثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر عندهما

لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر
الى القتل لحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد
في موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل انما موجب القطع المراد بالموجب المو
ضمين الاثار الثابت بالنص الا ان الاول ثابت حكما والثاني حسا فصار كما اذا قتله بضربات
والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اي لابي حنيفة ان ما ذكر
من ان القتل اتمام اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما من
حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد
فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل لما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان
الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت ولا اتمام بدونه
كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع
لقولهما ان القتل اتمام اثر القطع واما لا يجب القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها
جواب عن قولهما كقتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ ح
يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس ...

بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا

للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي ا

المال عند عدم احتمال اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه على القتيل بان لم

يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثلا لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة حقوق

وانما اوردها ههنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير

متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة

لا يتصور في المنافع لم يقل ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه تحل منافاة

فان قلنا العرض محل الخلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما يرد

عقد الاجارة على المنافع قائمة مقامها جواب سوال تقديره ظاهر فان قيل هي

متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع لا يجوز الا بالمال المتقوم

لقوله ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الاجارة في نفسها كذلك لان ما ليس

بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد عليه وكما انه يقال ان تقومها في

العقد لضرورة العقد تداركا بقيامها وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه تقوم

بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عند العقد وان كانت

متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان

لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه لان غير متقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما بل

بالرضى الذي به يتم العقد بخلاف القياس لما مر انه لا يتقوم بلا احراز فلانها ترد عليها

يشتمل على معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقومها

في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها

مقابلا به في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل

على بطلان القياس على المعنى الاول او للفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان

القياس على المعنى الثاني فانه لا تراضي في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن ان

يعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي بشئ يجب نوع اخر على الاصل المار ذكره و

صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا

عن الشهادة لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي بالقيد اذا قتل القاتل لان الشهود

وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى

لا يعقل له مثل والقضاء انه شبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فا

نها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء

الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما

من حيث الجنس يجب اداء اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة فاتيهما ادى

تجبر المراة على القبول ولما امتنع ان يفعل بمجرد الجوهر من الاصل لا يتحقق اصالة البدل
لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بتعلم والتوا
من الاصل الوسط وما يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء ما يشبه
الاداء وقضاء فصل لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح سواء
يثبت حسنه بالامر او بالعقل قبله قارنه الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت
حسنه في العقل موجبا لما لم يعرف به بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا ويقابله القبيح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولهما معنيان
اخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا له و
والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل
بانه حسن او قبيح بناء على تحققهما به الحسن والقبيح وايضا فعل العبد اضطراري لا
لا اختيار له فيه والفعل الاضطراري لا حكم باستحقاقه الثواب او العقاب بل ما اختار الفاعل فيه وح
ذلك حتى تكون متعلق الثواب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل كل
افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء

لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن
بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري
من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن
خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر
يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا
شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير
الاخر ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل
العاجز والملجا فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد العلم عن المحرمات الصادرة
عمن لم يبلغه الدعوة وبالمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وعلى هذا
يتناول الحسن المباح ايضا والقبح على كلا التفسيرين لا يتناول الا الحرام والمكروه
فالمباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتجاج
من الطرفين وما يتعلق به من القيل والقال فموضعه كتب الكلامية ولا يناسب هذا

وحكاية التقسيم

بهذا المختصر ان يطول فيه ذيل المقال ووافقهم ابو حنيفة المعتزلة في بعض المسائل روية

في ان حسن بعض الافعال وقبحه بحيثية فاعله ونيله للاجل او يذم ويعاقب لاجله

يكون لذاته او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا وانما قال ايضا لان الاختلاف في انهما يعرفان

شرعا واستدلوا بان وجوب تصديق النبي الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر به

ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة للموقوف عليه من جملة ما اخبر به والا اي وان لم يتوقف

جميع عليه يكون وجوب تصديق عليهم في بعض عقلا اذ لا اختلاف في مطلق الوجوب

كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا تعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر في تقرير الا

ستدلال المذكور ويمكن تقرير ... اخر وهو ان اول ما اخبر به النبي ان توقف على

الشرع يلزم الدور اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نفسا اخر و

والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النص اولا وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون

حسنا عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون

ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول امتثال الاوامر ان وجب

شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب امتثال الاوامر وان وجب عقلا

فهو المطلوب وبان وجوب تصديق النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ

لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان تثبت شرعا لزم

الدور

الدور وهذا عائد على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبت عقلا يلزم قبحا عقلا و

يلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب عن الوجهين

ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع

لما قلت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع

اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليل

وجود دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به

ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة

العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل

فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على

العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم

الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى

وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على

ما شاء جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين

وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير

او شر من نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرف بما يخلق الله تعالى العلم بها

اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلعم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين

بالنظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند

الماتريدية انما قال ذلك ليشير الى انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع والاشعرية

للعلم بها الا من جهة اما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة فخارج

عن بحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولي كما لا يخفى والمأمور به في صفة الحسن نوعان لمعنى

في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كانت تثبت الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع

اولا فالتقسيم المذكور يبتني على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء المأمور به

صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصية او خصوصيات

كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما

في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما

في الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى

في نفسه الحسن لعينه والحسن لجزئه والكل انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا

بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فيثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح

لكن اشتمله باقي فصل النهي باذن الله تعالى انما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن

لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح اولان الحسن لعينه هو العقل المطلق

كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم

وجودها خارجا وهي لا يكون حسنة الا بمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق

والخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه هو الجزء وما ليس كذلك

هو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات

المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب

الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك الخارج فيكون

لازما للاجزاء ولا تأثير لهذا التفصيل في دفع ما قيل في الحسن والقبح العقليين بانه

لو كان حسن الفعل وقبحه لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى

لان ما بالذات يدوم بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره و

الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان اندفاعه بان يقال ان الحسن

والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة

والفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الا

نواع لا الجنس وهذا امر اخر وراء التفصيل كالاقرار باللسان يسقط حال

الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولا كذلك سائر الا

فعال فان عمل الاركان لم يجعل داخلا فيه واعلم ان المعقول من هذا بناء هذه المسئلة

قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه
والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها
الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة
ركنية حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبار الجهة تبعية
في حالة الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره
كالزكوة والصوم والحج فانه يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت ان كانا يستحقان الاعانة والزيارة نظرا الى
الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق
الله تعالى خاصة والنفس مجبولة على المعصية الشنيعة بحسب الفطرة وان كانت محلا للخير
والشر الا انها للمعاصي اميل واقبل الشهوات اميلها كانها بمنزلة امر جبلي بها فكانها
على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فلا تستحق قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط
حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس من درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة
تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذاته الفعل او جزئه لا يكون الزكوة واشباهها من هذا
القسم لما تبين ان حسنها لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون

مأمورا به فينطبق على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون ثبوت الحسن لذلك المعنى بايجاب الشرع
لا باقتضائه فانهما لا انا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على اصل الماتريدية
ايضا وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير
في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به
وايضا لهم ان يقولوا ان كل ما امر به حسن لذاته فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع
يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة
ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان
يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به وبما ذكرناه من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن
لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول
لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع
دون الثاني فان قيل الحسن في الزكوة والصوم والحج عبارة عن مخصوصة والعبادة جزء
منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والا ما كذلك او ليست جزءا من مفهوم

شئ منها بخلاف المطلق وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها
بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم تدرك جهة حسنها لان الامر
المطلق يقتضي حسن المأمور به لعينه في نفسه او لقائل ان يقول لانم ان الامر بالزكوة
وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط
فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط فيها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي
بخلاف المعاملات سيما ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تعالى واما الثاني والحسن لغيره
فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كالسعي الى الجمعة حسن لاداء ما هو منفصل
عن السعي والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها فلا
فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها ومفتاحا لها الى النية لان المحتاج الى النية ما هو
كونه عبادة لذاته وهو كونه طهارة وانما قام بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار كلهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض
حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا
الضرب لا الضرب الاول شبيها بالقسم الاول وهو حسن لمعنى في نفسه وذلك لانه لا شك في
المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج كاداء
الجمعة والسعي فلا يشبه الحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كما

بالجهاد

بالجهاد واعلاء كلمة الله فان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وامثالهما ليس مفهوم
الاعلاء لكلمة الله تعالى لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه
في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الثاني الذي
لا يقبل سقوط التكليف الحسن لمعنى في نفسه وانما يعرف عنه ان دل الدليل لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر
المطلق للايجاب لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي
يقتضي الحسن الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة
عظيمة ليكون الايجاب بحصول الفعل وما نحن ... فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المأمور به وكمال العناية بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في
نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه
على ما تقدم بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في التحليل وكونه علة بوجوب
ذلك ايضا لا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه معناه اتيان بالمأمور به ولا يخفى انه لا دلالة
في هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف ولهذا لم يتعرض به في سائر الكتب وانما
وانما قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر فالوجوب
متأخر يعني ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فالثاني تفريع على ان الحكم

المطلق يقتضي ما ذكره الامر بالجمعة يوجب سعيه حسنها وان لا يكون الشروع في ذكر
اليوم الاتي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولأنه لم يخاطب المعذور بالجمعة اي
لم يؤمر باقامتها حتما بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة ولنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها مقامه
في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم ما تلونا
لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر والخلاف
ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز
عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور
اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض ودليلنا
في الموضعين مذكور في المتن وحده * التكليف بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى
شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء على خلافهم في الاصل الاول ولما تريدية بناء
على خلافهم في الاصل الثاني ولا تمسك لهم النافين فيه بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز كل ما اخبر انه تعالى يعدم وقوعه لا يجوز والا لزم
امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم
التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما يلزم من العقل عدم الواجب

تعا

حينئذ يمكن فامتناع الكذب من الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه واحتجاجهم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في
تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والممتنع لذاته كالجمع بين
الضدين وقلب الحقائق غير واقع باتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة
خلافا لمن تمسك بتكليف ابي لهب بالايمان شبهة هذا الخلاف للاشاعرة فيه
ما فيهما مرتبة واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد
عرف فيه الخلاف للاشعريين من قولهم ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى نسب تكليف المحال اليه والا فهو لم يصرح به وعلمه تعالى بانه لا يقع
واخباره به لا يخرج عن حد الطاقة جواب عن استدلال المخالف على عدم وقوع التكليف
بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع
وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن كما في قوله تعالى سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه لان الاخبار
تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصح للتأثير فيه لا ايجابا ولا
نفيا تقديره انه مكلف بتصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن

فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
قلنا لا نم انه عليه السلام اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا
ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام قطعا فانه لا
تعذيب المؤمن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن
كذلك قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم
بجنبه بحيث يلزم المحذور المذكور فان المراد من الثاني الاحكام التبليغية والاول
اعم منه كما لا يخفى وما يلزم الاشعري لانكاره كون العباد خالقا لافعالهم ان يكون التكاليف
كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدي ايضا لاشتراكه في العلة المذكورة واثباتهم
لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال وكما ان له ان
يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد اليه ثم بعد
القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك للاشعري ان يقول
في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري
وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على حسب جري العادة ثم القدرة تشترط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة ويأتي الفرق بين

نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الآتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على
ما يأتي تفصيلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء المامور به
اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة
مع انه قد يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهي شرط الوجوب لاداء كل واجب بدنيا كان او ماليا
فضلا من الله تعالى فلهذا يصح التيمم العاجز والصلاة قاعدا او موميا موايا مع العجز وسقط
الركن او امكنه الاداء بعد الحول قبل التمكن اتفاق فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط
المذكور فقال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لعدم
القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الثلثة انا نشترط حقيقة القدرة
للاداء اذا كان هو الغرض اما هاهنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فلكان القدرة على
الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة
في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع و
السجود والعمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا
متعذر في هذه الصورة كما في مسئلة الحلف على مس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان
البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف للوجوب وهو الكفارة على ان
القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجد هاهنا

واما القدرة الحقيقية فانما مقارنة للفعل جواب سليمي تقريره سلمنا ان امكان القدرة

على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط به وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة

عليه حاصل هنا لانه عبارة عن سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية

فلا يشترط لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم

تخلف المعلول عن العلة او نقول لجواب الشيخ دليل في القضاء يبتنى على نفس الوجوب

لا على وجوب الاداء كما في القضاء اما في المريض لصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة الممكنة

لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها ايا استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء

ويلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو

المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اي امكان الزاد والراحلة

ولم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة

ادنى ما يتمكن به على السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط

بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسايط حصول

المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب والميسرة

ما يوجب اليسر على الاداء على العبد كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب

لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى في اداء الزكوة فيما اذا اقر

اداء

اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بان اللازم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب

اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان

حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوت

في صورة الهلاك ولا محذور في ذلك لانه ما فوت شيئا على احد فلا ولا يبرأ وعن الثاني

ان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة و

لو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا قلنا بل

انه اليسر للكل عسير فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الا

الاستهلاك لانه تعد يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف في دفع

بالتعدي عن المستحقين لم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاء القدرة بالبقاء الواجب

يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب شرط لليسر فلا يجب ان يبقى

ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي قلنا النصاب ليس شرط اليسر لان الواجب ربع العشر

ونسبته الى كل مقدار سواء مع ان النصاب لا يغير الواجب في القدر الى اليسر لان التامة

من المائتين واثنان الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثلاث اليسر من

الاول بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغنياء لقوله لا صدقة الا من ظهر غنى اي الصدقة عن

غنى والظهر مقحم كما في الظهر الغيب والاعداد فقدر الشرع بالنصاب واذا كان النصاب

شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب بعد هلاك
البعض وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة
فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد ولا دلالة
فيه على اليسر وبقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان العجز
في العمر اذ لا يصح التوزيع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر فلا يصح ترتب صوم على عدم
الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة الممكنة
للاداء اي القدرة الثابتة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر انها كالاستطاعة مع الفعل
فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
وذا اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤه اي بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة
لم يمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق
فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق
لانها لو لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهو اشتراط لا اشتراط وجوب
الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال متعين حتى لا يكون الاستهلاك

تعديا

تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقديره انه لما لم يكن فرق بين الزكوة والكفارة بان كلا
توقف وجوبهما على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالا
ستهلاك والجواب بينا الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى متعين لان الواجب جزء من
النصاب فيتعين ان الواجب من هذا المال فانه استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن
بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير متعين فلا يكون الاستهلاك تعديا في
المأمور به نوعان مطلق ومؤقت المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون
الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة اما
المطلق فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور امتثال
المأمور به عقيب ورود الامر والتراخي عدم التقييد بالامتثال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال
حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون التراخي واما المؤقت
فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف ما لا يطاق الا لغرض
القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان
يساويه وفيه ان يكون الوقت سببا للوجوب كالصلوة وصوم رمضان او لا يكون كقضاء
رمضان انما جعله من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقس لغير مكلل

في ان يتفضل او يساوي اي لا يعلم تفضله والمساواة والمراد من الاحكام السابقة ا
ايضا ما يجب العلم كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت
بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وهو الصلوة في الوقت واما الذي
خارج الوقت فمثل الواجب وسبب للوجوب استدل على سببية الوقت بوجوه كل
منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى
لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة المطلقة تدل على الاختصاص الكامل و
هو هنا بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان
يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده وابطال التقديم عليه وفيه نظر
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهي
مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا والاثر
اي الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث فانه مضاف للحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب
المسبب هو نفس الوجوب لا الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو الايجاب المذكور

رتب الحكم على شئ ظاهر هو الوقت فكان هذا الشئ الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة
الينا ثم نفس الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ فيكون اي نفس الامر سببا
لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو الاشتغال في ذمة المكلف
بفعل او مال والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت فلا بد من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان
للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته
في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب كل منهما صفة لشئ
آخر فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوته فيها نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند
المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان افتراق الوجوبين بحسب الوجود في المال اما بيانه
في البدن فبقوله وايضا واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا يقال
لزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول ولزوم
الوقوع من الاولين في تلك الحالة ليس بصحيح بعد كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول
انما يلزم ذلك لو كان المقصود لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود
لزومه بعد زوال العذر على ما صرحوا به لعدم الخطاب اياه في الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو واما في الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بفعلان

بعد الانتهاء لانه لا يكون الا اتيان بعين ما خوطب به لا بمثله والمفروض خلافه وما في
خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل لنكتة نفس الوجوب ثابتا ويكون سببا اي سبب نفس الوجوب ثابتا
غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شك بصلح للسببية من الوقت
والخطاب فيه منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان
بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وقالوا ان الواجب لا يعرف
الا بالفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الاداء ومنهم
من دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي قد بينا ولما ذكر ان الوقت سبب
لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا
كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه اي على تقدير ان يكون السبب كله ان وجب في
الوقت ... تقدم على السبب لان تمام السبب عند انتهاء الوقت وان
يجب فيه تاخير الاداء اي اداء الواجب عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر الا يمتنع التقديم اداء الواجب على
اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا
الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بالغروب ... لانه

وان كله

بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد اداه كما وجب بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فلما
فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار تلك الحالة لعبادة الشمس فان عبدتها يسجدون لها في هذه الاوقات وكان
عبادتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب وانما لم
يلزم فساد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدت الى ان غربت لان الوقت لما كان متسعا
جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكانه لما في موقتها
فيعفو الفساد الذي يتصل به بالبناء عند الابتداء يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل
فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة
متعذر اعلم ان الفساد الذي يعرض على ما وجب كاملا ويتعذر الاحتراز عنه مع
الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة
كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا يرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل
كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر
مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع اما لا اذا وقع بعضها

بعد الطلوع لانه لا ينبه اذا لم عند الطلوع ولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الاداء بمعنى ان يوجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت و
العدول عنه في الاداء كان لضرورة تندفع ببيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب الاداء ثبت
آخر الوقت وقبل آخره انما يجب بالشروع او بمساواة الخطاب فيطلع قبله انا يتوجه
معلقا بالشروع لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه و
من حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا وادا
خيارا الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الاتيان فعلا
الى الخيار فعلا فيه رفق فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنها انه لما كان الوقت متسعا
شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اي فواق الوقت
بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا
ضاق ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا بصفة الحال بناء على ان
سعة الوقت هو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما
القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب وكونه سببا للوجوب فمن القسم
ومثاله رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي قد يعرف به وان الصوم مقدر

بالوقت

بالوقت وهذا ظاهر وهو معرف بالوقت فانه الامساك عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى ا
المعرب مع النية فالوقت داخل في تعريفه وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه من شرطية فتدخل على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل الاضافة
الى السبب والتكرر به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب بصحة الاداء فرع الوجوب
وقد مر ان السبب دائر بين الوقت والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه
انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر
جانبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غيره في حق الجميع وانما يصح الاداء منه اي من
المسافر لكنه رخص بالفطر والا يجعل غيره شرعا وعادة لابي حنيفة لما رخص لمصلحة بدنه
فلمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره اذا اتى بالعزيمة رمضان
لم يأت اذا صام واجبا آخر جواب عن لهما لان الشرع لا يعني لازما ان المشروع في
حق المسافر هذا لا غيره مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا لم وكل
ولان وجوب الاداء ساقط عنه عطف على الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه
وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق ادائه لانه في ادائه لانه في حق نفس
الوجوب ليس بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول هو فعله لمصلحة دينه وهو قضاء
دينه اولى ان يشرع له النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع فيه واجبا آخر انما يقع

بعد الطلوع لانه لا ينعقد اذا لم عند الطلوع ولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء

لان العدول عن الكل في الاداء يعني ان يوجب الاداء لابل ان يكون السبب كل الوقت و

العدول عنه في الاداء كان لضرورة ندم تيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال

حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت

آخر الوقت وقبل اخره انما يجب الشروع او بتناوله الخطاب فيطلعو قبله انما يتوجه

معلقا مالم شروع لانه لا يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه و

من حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا واداء

خيارا الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا

الى اختيار فعله فيه رفق فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا

شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين او اخر الوقت

بحيث لا يسع الا هذا الواجب حوا لحال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا

ضاق ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا نصب على الحال بناء على ان

سعة الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما

القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم

وهو نهار رمضان شرط الاداء ومعيار للمؤدي قد رو عرف به وان الصوم مقدر

بالوقت وهذا ظاهر وموقت بالوقت فانه لا امساك عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى الليل

الموضوع اليه فالوقت داخل في تعريفه وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر

فليصمه من سببها شرطية فيدخل على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل الاضافة

الى السبب ولكن من به وصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب بصحة الاداء فرع الوجوب

وقد مر ان السبب دائر بين الوقت والخطاب فعند انتفاء الثاني تعين الاول ومن حكمه

انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر

جنابة اولا ان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من

المسافر لكنه رخص بالفطر والا يجعل خيره شرعا فيه لابي حنيفة لما رخص لمصلحة بدنه

فلمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة ههنا

لم يات اذا صام واجبا اخر جواب عن قوله لان الشروع لا يعني لا نسلم ان المشروع في

حق المسافر هذا الاخير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك

ولان وجوب الاداء ساقط عنه عطف على الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه

وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق ادائه لانه في ادائه لانه في حق نفس

الوجوب ليس بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول هو فعله لمصلحة دينه وهو قضاء

دينه اولى ان شرع له النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع ههنا واجب اخر انما يقع

لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع من الواجب اخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل فمصلحة دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل ههنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان فان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن فاقام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انه سواء بان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر في مسئلة ابتداء انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الغرض وان لم يعين كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية ولهذا اي لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا لعدم الاختيار المعتبر في فرضها فلا يصلح عبادة وقربة لانها للفعل الذي يقصده

العبد

العبد التقرب الى الله تعالى ويميز فيه من العادة الا العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان منافعه ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد من التعيين كيلا يفوته في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق المتعين تعيين هذا قول على العلة اي تسليم دليل العلل مع بقاء الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى وتفصيله ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال اخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وهو من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم التجزي الصوم صحة وفسادا او غلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات قلنا المانع بالنية المعتدة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى اجوابه بمنع قوله والنية المعترضة لا تقبل التقدم وتقدير الجواب موقوف على تحصيل الاحتياج المذكور وسبق تحقيق عن الاستناد وهو ان يثبت الحكم في زمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا المتولد

لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب
رمضان لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب
اخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل فمصلحة دينية اما في اداء رمضان لا النفل وعلى
الثالث اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل
مهما نوى لانه كشعبان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان فان اطلق ا
لنية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض العزيمة واما المريض اذا
نوى واجبا اخر فقصته فصارت كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي
في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن فاقام السفر الظاهر مقامه وهو
موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انه ساواه ان وهو اختيار
الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر في مسئلة ابتداء بيته لما
صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى
على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الغرض وان لم يعين
كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية ولهذا اي لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا
لعدم الاختيار والعبرة فيه فزنها فلا يصلح عبادة وقربة لانها للفعل الذي يقصده

العبد

العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان
منافعه حقا لمالكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد من التعيين كيلا يغير جبرا
في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق المتعين تعيين هذا في الجواب العلة اي
تسليم دليل الخصم مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى وتفصيله ان التعيين
واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقال يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا
اخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال
الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا
عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم التجزي في الصوم صحة
وفسادا او غلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على
ما مضى من الامساكات قلنا الماتي بالنية المعتدة المنفصلة عن الكل فلان يصح با
لمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا تقبل التقدم وتقدير الجواب
موقوف على تحصيل الاحتجاج المذكور وسبق تحقيق في الاستثناء وهو ان
يثبت الحكم في زمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما
في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا الى وقت الغصب حتى ان المتولد

الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت الخبث من الغاصب واما ابو يوسف

فالثاني بقوله اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه على الجزء بطريق الاستناد

لانه يكون في الامور الثابتة شرعًا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا

يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادًا ونحن نقول في جوابه

انا لا نقول تقدمها استنادًا بل تقديرًا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع

جعل النية في اول الليل مقارنة له تقديرًا فكذا ههنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديم

لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار لا امساك فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها

النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية

بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل اليس البعض الاول يفسد قبلان يقع فيه النية

وبعد الفساد لا يعود صحيحًا قلنا بل يتوقف صلوحه للصوم فان صادف نية

الاكثر صار صومًا والا فلا ويجب ان يكون ذلك البعض بمقاله حكم اللاحق ويجب ان

يكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار

وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله

وذلك انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي

يرجح الكل اعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالوصف لانه باعتبار الوصف فان قيل

النفيه

في التقديم ضرورة فان يحافظ وقت الصبح متعذر جدًا فالتقديم الذي لا يعترض دونه

المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية

الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة

اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك اصلا واجبة

حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم

المذهب في النهار احدهما ان ما ذكره بقوله لما صح بالنية المنفصلة والآخر ما ذكره بقوله

ولان صيانة الوقت الخ والثاني يشعر بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى

هذا الوجه لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية عن ابي حنيفة ومن

حكم اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارًا للمؤدي ان الصوم مقدر

بكل يوم فلا يتعدد النفل ببعضه اي بعض النهار خلافا فالك فيي فان عنده

اذا نوى في النهار يكون صومه من زمان النية ومن هذا الجنس ان من صوم رمضان

المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر

يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا للنذر

تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين له

بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اي نوى واجبا آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث

فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لم يكن الوقت
متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر و
يكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فانه يوجب كونه صياما و
وهاهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فحكمه مع الاصل
في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال مقدر تقديره ان
عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب
منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله
لا تستوعب اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج ولان وقته العمر فيكون
ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب
مضيقا فلا يجوز تاخيره من العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار
وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر
الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا اثم بالتاخير لو مات في
العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر

الرابع في الاحيان من العبادة عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ولذا كان الشبه
الثاني على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الحج
مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العام الثاني اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير
نادر فيضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه
في مثله نادر لا يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان
التعيين احتياطا لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد
الشهادة اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد شهادته
فلا يبطل اختياره جهة النفل والاثم بان ادرك الوقت ولم ينو حجة الاسلام بل
نوى النفل واذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت
بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه
فان تطوع جواب اذا ومن عليه حجة الاسلام يصح وعنه يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان
هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى
النية المطلقة وهي كافية دليل هذا اي على عدم صحة النفل صحة الفرض بمطلق

النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يتادى بالنيابة ولا عبادة
بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء
فيجوز بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة ۹
في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام فقال الامام
السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات
في حق المواخذة في الاخرة بترك الاعتقاد اما في حق وجوب الاداء فكذا بترك الاعتقاد
اما في وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانهم لو لم
يجب يواخذون في تركها وقد دل عليها اي على المواخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ومن وهم انه دليل على محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا
ويقرر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع
الكفر لا تكون في وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه شرط الايمان كما يجب الصلوة على
الجنب شرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم القضاء بعد الاسلام لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات ثم علق وجوب الامر بتبليغ

وجوب الصلوة في تحقق شرط الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق
اذ حينئذ يكون الوجوب مع الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا
فلا يرد النص بالامر بالايمان ونتيجته ان نيلها ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فمم فانه
يصير اهلا له بتحصيل شرط القدوري وان اريد انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدي
نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس وليس نظرا له بل عليه وكذا ههنا وقد ذكر
ابا شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسألة لكن بعض المتاخرين لما تولوا
من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين الشافعي واستدل البعض بالمرتد
اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب
بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان يجب ويسقط القضاء لقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب وقد انعدم
بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء الاداء وعنده لا يبطل
الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد

حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله اذا اسلم في الوقت يجب الاعادة فلا دلالة

فيه على محل الخلاف والبعض زعموا على ان الشرائع ليست من الايمان عند الحنفية

وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غيره واخذ ذا الايمان

ويخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات

عندنا مع انها ليست من الايمان فتعلم انهم يخاطبون بالايمان فقط لم قيل ان ... سند ذلك

الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان

الردة تبطل وجوب اداء العبادات ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل

بالردة بالنص المذكور فلا فرق بين هذا الاستدلال المذكور ثانيا

النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر او بالحسي ماله تحقق حسي فقط وبالشرعي

ماله تحقق الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع

حيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يتحقق ما الصلوة بلا

طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات

والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اي بوجبه اتفاقا الا بدليل لان النهي

لقبح غيره ولان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا فلا يصرف عنه الا الذاذا

الدليل على ان المنهي عنه ليس بعينه اي بجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فيكون

ويتبع غيره فهو ان كان وصفا فكالاول اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه

اي يلحق بالقسم الاول كصوم العيد والاتقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي

من القربان للمجاورة مع الاذى حتى ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا

واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه

الا اذا قام الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح فشرع

باصله الا بدليل لان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا فالتمثيل بالصوم

والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعين العبادات والمعاملات

من العقود لا صحة لها اي للشرعيات الا ان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة

مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان

النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبينه في امرين

احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده فيكون

التصرفات باطلة وعندنا يقتضي القبح لغيره والنهي الاصل فلا يبطل التصرف

وثانيهما اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير

متصلا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وثمرته فاسدا

وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجيء هذا التفصيل والدليلان المذكوران للخلافية

الاول قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه
ويعاقب بفعله وللخصم ههنا اعتراض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل
الصوم والبيع في الاحكام مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف
الطارئ وما وجدناه كذلك في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية
كنحو ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى
النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا احتياج
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما سماه
الشرع نكاحا وصوما لا عن المعاني اللغوية لها ويرد هذا الجواب بان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة
والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الحائض
باطلة ولان النهي عن المستحيل لغو بيانه انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا
يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث وزيادة تمتنع بهذا والمحال منع الممتنع بغير هذا
المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولان ان ادنى
جهات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية
كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور به لقوله

. مليأتي الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وابضا دلالة النهي على كونه معصية لا على كونه غير
منعقد حكمه كالكفر مثلا فنقول بصحته لا باباحته واما الجواب بان القبح مقتضى
النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه
قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضى وهو النهي عن المستحيل
لغو فانما يتمشى على اصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم امكان وجود القبح
لعينه شرعا محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري احد المعتزلة
مذ نبنا في التفصيل الذي يأتي الا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان
النهي يقتضي البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالنهي
الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة
الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهي قلنا
كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به ضرورة [illegible] المطلق والمقيد بل بمطلق الفعل ما مور به
لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضره ما فيه من
المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض واما المستشرفان
يقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب الشرع
بالرأي فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات يحتمل هذا اي الاشتمال على المأمور به

بالذات والمنهي عنه بالوصف جاعاه لاحرام الكاسب والطلاق لحرام ونحوهما وثانيها
المأمور به بالذات والمنهي عنه بالوصف لا بتقسيم العقل لانه اما ان
يكون بالذات او يكونا بالوصف او يكون الاول بالذات والثاني بالوصف او بالعكس
والاول محال لانه اما بحسب نفسه فيرجح ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع
الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او منتهيا اليه قطعا
للتسلسل فيكون باطلا فيتحقق الكل فعلم ان هذا القبيح لمعنى في نفسه ان يكون قبيحا بجزء
واحد اما المجموع معنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور
بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن
لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور
فتعين القسم الثالث وهو المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي القبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه انما يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على
ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان به غايبا بطل عنده ويفسد عندنا اي يصح

باصله

. . . لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحكم لعينه ويقبح لغيره بلا
ترجيح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف
الاخر الموعود ذكره ومبنيا على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده
يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة على ما دلت الدليل على ان النهي
فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة لان لا يجري النهي على اصله فان بطلان بالوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل في النهي عنه ان كان تحققه
شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما
اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
. . . . اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط
كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم
وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما ما الشبهي وموجب التعليل
القائل ان صحة الاجزاء والشروط لم ان يفيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشرط

وبهذا اندفع ظاهر كلامهم الآن يجعل شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت
وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم طلوع الشمس
وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا او البيع بالخمر وصوم الايام المنهية فهذه
امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي سميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع
ان الصوم الايام المنهية لم يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا
بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية
فصح النذر لان النذر بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل هو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت هو سببها وظرفها
فمن حيث انه سبب يجب الملايمة بينهما فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل كما في الفجر
وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجبت قضاء يتادى ناقصا كما في اداء
العصر لا بعينها فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا
بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار والصوم عبادة
مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فاوجب فساد الصوم واثر هذا الفرق
انما يظهر في النتيجة لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها
ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهية

لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهية
متعلق تبوله فذلك الفرق ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا لابي الحسن الكرخي
لما مر ان النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل على انه لقبح امر مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات والثاني
للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته وجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح
جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة عند الازهري والجوهري وهي ما في البطون
من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي حديث
نهى عن بيع المضامين والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل
وهو انعدام الركن وكون النهي عن المستحيل لغوا على ان اي النهي مجاز عن النسخ
لانعدام محل الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة
بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لعينه لان البطلان
والقبح لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على تفصيل
الكلام في الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق عليه ذكر
المنهي عنه اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء وهو يتوقف
تحققه كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول

قال الازهري لان امها تلقحها اي حملتها
وقال الجوهري هو ما في بطونها
كالمحموم من حم والمجنون من جن
وقال الزمخشري هو ملقوح
من قولهم لقحت
وذكر ملقوح به الا انهم
استعملوا محذوف الجار

فان ركنه معدوم لا يلزم من بطلانه
قبحه لعينه لانهما متلازمان

والمبيع للبيع والوصف والمراد به اللازم الخارجي اما ان يصدق على الملزوم نحو الجماع
اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة
لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات الصناعية كالقدوم والمبرد ونحوه في الديباج
ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما في البيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع
في حال السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر
موصل اليه فهو يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر
للحج فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان نواه
او لم يكن اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق امثلة المذكورة على هذه الاصول اما
الربوا فانه فضل خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة فاصل المبادلة

حاصل

حاصلة وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط زائد
واما البيع بالخمر فان الخمر غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
هو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد
الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض
عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل
مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره
وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا في مثل بيع
الملاقيح والمضامين والنكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته
اذ لا نهي هنا لان المنفي بقوله لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي
بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط
الحد اجاب عنه بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولما اتجه ان يقال ان
هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي
عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تنزل عما ذكر واجاب
بما هو اعلم وان قال لو سلم انه منهي عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي

يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل
خلاف البيع فان وضعه للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل شروعيته في موضع
الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلاً كالعبد فاذا انفصل عن الحل
لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما
شرعيا اجماعاً فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار
والرخصة بسفر المعصية هذا السؤال نقض للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال
الحسية يقتضي قبحها فلا يتجه ان يقال الا انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي مع
الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها
فحق السؤال المذكور ان يجعل ابتداء اشكال تقريره ان المنهي عنه في الصور المذ
كورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وعلى كل ما هذا شانه فهو
قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال
المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه
لذاته فان الدليل قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو
مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنفي هو المنهي عنه افادة حكم شرعي هو

هو مطلوب عنه قلنا الزنى لا يوجب ذكر بنفسه انه لا يوجب الزنا بنفسه حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع با
بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كالامهات النساء والا
سبا اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح
مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة
وسبب الولد هو الوطء ودواعيه وجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل نتيجة
الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل اي لما جعل الوطء موجبا للحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصوداً بل انما
يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا
جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال الا انه لا يجوز اجتماع
البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر
لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان

فانه مالم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب شيء ونه
لئلا يبطل جواب حق المدبر وهو لمكان الحرية وهو ان الضمان المدبر في مقابلة ملك
اليد وهذا جواب اخر في اجاب عن الاستيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانا نبني
لعصمة اموالنا يعني لانا لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره، فان الا
جماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح دليل على ان النهي عنه لغيره،
وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محترم التعرض حقا لحق الشرع او لحق العبد
وهي غير ثابتة في زعمهم يعني لا التزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ و
الالزام فكان الاستيلاء منهم على هذا المال كالاستيلاء منهم على الصيد سواء ولا يلزم
على هذا استيلاؤهم فانا حينئذ لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب
في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء
عليها لغيره، وليس كذلك فان الاصل في الرقاب الحظر لقوله ولقد كرمنا بني آدم فان
المملوكية تنافي المكرمية والاباحة بعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما
او نقول ما دام محرزا وقدرا اسقط النهي يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة في
حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت العصمة سقط
النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا واما في حق الآخرة فلا حتى يكون

مؤاخذا به واجاب عن شق المعصية بقوله وشق المعصية فيه لمجاوره على ما بيّنا من قبل
اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار
ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم
ضد المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل
على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود نقول
بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لنظائر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه
توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه ان ايجاب
المشابهة الثانية الندب مسلم واما ايجابها كونها سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله تعالى
لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص
يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما
اتجه ان يقال ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما
يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وكان ينبغي
ان يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مأمورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور
كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء الصومين في يوم واحد اجاب عنه

بفعله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف القيام فان الكف ركنه وهو مقصود
والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن
لبس المخيط كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على الحجر لا يجزيه عند
ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاد على الطاهر يجوز وهذا سهل عند
ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجس
في الاركان فرض دايم فيصير ضده مفوتا مثل المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل
وبعد احكامه يسهل معرفة هذه الفروع   هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عليه السلام غير واجب ان كان من العبادات
فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوايد وفي الادلة وهو المراد ههنا
ما صدر عن النبي عليه السلام غير الكتاب فيدخل فيه الحديث وفعله وتقريره وان لم يكن
سهوا ولا طبعا ولا خاصة المفصص بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية
السنة لان المباحث المشتركة بينهما وبين الكتاب قد فصل الفراغ عنها تماما في
اتصالها بالنبي عليه السلام من كيفية بانه بطريق التواتر وغيره وضده وهو الا
الانقطاع وحال الراوي وشرايطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ومداره
من الاعلى الا وفي في المبدا وهو السماع والمنتهى وهو التبليغ او الوسط

هو الضبط والقدح فيه وهو الطعن وما يختص الفعل وما يتعلق بهما ابتداء وهو
الوحي سواء كان تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة
في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من هذا
القيد لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم
البرهان لا بد من ان يكون روايته في كل درجة لم يتعرض فيه لانه قد يوجد ما ذكر في
كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن
الواحد والمشهور جماعة لم يقل قوما للاختصاص بالذكور لا يحصى عددهم اي
لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا
يمكن تواطيهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد بما تقدم يغني عن ذلك
قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور بانه يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الا
الاعتراض لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراطها
التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين
او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن الاول
اذ ح يلزم ان لا يكون من المشهور ما رواته من الحادثة وجد التواتر فيها في القرن
الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما رواته من الآحاد

في الدرجة الثانية وهم من القرن الاول قنا ئلا ولا يصير كذلك سوا كان رواية في كل
درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد الدرجات فان الخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في
عصر لا يصير مشهورا والاول متواتر يوجب علم اليقين لان الاتفاق ممكن
مع تباين هممهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهور وهو
يفيد علم الطمانية حاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة
كونه احادا والاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التامل
علم انه ليس بيقين كما اذا ارتفع مجلس الامام يقع له العلم عن غفلة من التامل
في انه احاد الاصل وانما يفيد ان الخبر المشهور ذلك ان علم طمانية القلب لانه وان كان
في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول من الصدق فيحصل الظن
بتجرد اصل النقل عن النبي ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر
بتلقيه الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم
يحصل حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله
وهي كافية في وجوب العمل دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم ايضا ولانه يوجب العمل والامر يدور دون العلم واما ايجابه العمل فلقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا

اليهم

اليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان يبلغ حد التواتر
ولعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى ويرد عليه ان المراد التفقه
في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول قبل خبر البريرة رضي الله عنها وسلمان رضي الله عنه في
الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على الاتمام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا
الا ان جملتها بلغت حد التواتر او الشهرة وخبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب
القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لم يثبت
عمل من الفروع ولان المدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي يندفع بالعدالة و
فيه نظر وللخصم الدلايل بعض الدلايل الدالة على وجوب العمل ومنع لزوم العلم للعمل
والمراد من العلم في الاية يعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره
والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب
قايم وان كان مرجوحا واما الاخبار في احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم
الطمانية ومنها ما هو الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما
تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وذلك في الجمع والاصول ولانها يوجب عقد
القلب العمل فيكفي خبر الواحد ... وفيه نظر لانه لا يجب ان لا يخص هذا باحكام

الآخر بل يكون في سائر الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية
او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه وا
الاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم والعبادلة اراد عبادلة
الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد
ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة رضي الله عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق
القياس اولا وعن مالك ان القياس يقدم عليه ورد لانه اي الحديث يقين باصله
لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل
الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم
فانه لا يتحقق بيقينها الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير
ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او في
خصوصية الفرع مانع عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية
فقط اي لا يكون معروفا بالفقه مع انه كان له حظ منه ولكن كان مشهورا كابي هريرة
وانس بن مالك رضي الله عنهما اولا يكون كذلك رحمه الله ونحوه وان وافق القياس يقبل
وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وانما
كتب ما شرط له ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير

غير تفصيل وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي ولما فطنتم جانب [illegible] الملق
عليهم اصحاب الرأي ومنا غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يأمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة
يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من هريرة [illegible] والمراد الشاة التي
جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثير اللبن وكذلك المحفلة
وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من
كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة و
الاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل وكذا لما مر ان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما هو في مجهول العدالة والضبط
لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول فان
قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل
بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولا دخل بها فقضى عليه
لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول

الاخر بل يكون في سائر الاعتقاديات كذلك في مسائل الراوي اما معروف بالرواية

او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه و

الاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم والعبادلة اراد عبادلة

الفقهاء وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم وزيد

ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق

القياس اولا وعن مالك ان القياس يقدم عليه ورد لانه اي الحديث يقين باصله

لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل

الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم

فانه يتحقق يقينا الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير

ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او في

خصوصية الفرع مانع عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر واما بالرواية

فقط اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن كان مشهورا كابي هريرة

وانس بن مالك رضي الله عنهما او لا يكون كبلال رضي الله ونحوه وان وافق القياس يقبل

وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي

كشف باشرطه ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير

غير تفصيل وهذا نحو المراد من انسداد باب الرأي ولمحافظتهم جانب الرأي المطلق

عليهم اصحاب الرأي وهم غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا

فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة

يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من صرية حبسه والمراد الشاة التي

جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثير اللبن وكذلك المحفلة

وهو ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها

امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من

كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة و

الاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل

المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت

عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما هو في مجهول العدالة والضبط

لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول فان

قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل

بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولا دخل بها فقضى عليه

لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول

أعرابي بوال على عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذكر
ان من اعادة العرب الجلوس محتبيا فاذا ما يقع البول على عقبيه وهذا طعن من جماعة
وقد روى هذا الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما اتفق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل الشافعي
لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالعرض بالتراضي او بتفضيل القاضي
او بلسنفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها سالما يستوجب عوضا بلتة خصوصا كما لو طلقها
قبل الدخول وان رد الحكم فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس على
تبلاه بما قبل ابن عباس رضي الله وقال لها وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون تما
رد الحكم اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل انه لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد
طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رضي الله وغيره من الصحابة رضي الله فيه بحث وهو ان فاطمة
لم تلانم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار ويوافقه ما ورد
في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثهما في سقوط نفقة الناشزة لا وجه
لعدها من المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به
في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان فانه من خير
القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن

الاول الصحابة رضي الله والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر
العدالة ولم يصح عندهما فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا سبال القاضي
عن عدالة الكافر فشرط العدالة لا تغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر منه كماله وهو
مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط وهو سماع الكلام
بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه
اراد المعنى اللغوي وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه اي النقل
بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ اللفظ ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وهذا
للاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لا يرى ان كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى
لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لم يتحقق
فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكما ان يقبض الا هذا الوقوف على ما هو
المراد لم يقبل على معانيه الشرعية اوضح يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس
معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتقد
ما يؤدي به الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة

فقبل الآن من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار
وخبر المجهول في القرون الثالثة انما يقبل عندنا لشهادة النبي عم على تلك القرون
بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى
في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله لاجل التهمة وهو نوعان نوع ما ثبت
بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الآن في اعتبار حكم بيان السمع
التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا اي لاجل ان
الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال هو كذا
وكذا اي يسأله عن صفات الله تعالى التي تلك الصفات او يسأله عن الايمان ما هو وما
صفته وعن النبي عم واذا اقر نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بحقيقة تعالى
فانه تحقق فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى وعبدا او امرأة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز
زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان
الشهادة والقضاء من باب الولاية الايدي ان الشاهد يلزم القاضي القضاء
والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان
المخبر لا يلزم اي المخبر له شيئا بل يلتزم بالتزامه اي يلزمه ما يلزم من الشرائع

منقول بالتزامه ولانه يلزمه الا انه يتعدى منه الى الغير بلزوم الحكم الشامل ولانه يتعدى
منه الى الغير وهو اي المنقول اليه ولا يشترط بمثل كونه بمثل الحكم الذي يلزم على الغير تبعه
لزومه لو كان على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم
الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير او ليس هو الزاما على
الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد بعد الولاية لا يقبل شهادة المحدود في القذف وان كان عدلا لكن
يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن
اصحابه عم قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عم قبل خبر بريرة
وسلمان قبل ان يعتقا و [illegible] في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوي
قال رسول الله عم بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله و
المرسل منقطع عن رسول الله ظاهرا لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال الا
انا لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي يقبل
بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند
الشافعي الا ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة

لا يتمار بكيفية العلم بالسند لان المسند
لا يثبت عدالته وانه يقبل المرسل ويعمل به

أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله
أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل لجهله بصفات الراوي التي يتوقف قبول الرواية
على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لأن الصحابة رضي الله عنهم أرسلوا قال البراء
ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله وإنما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولأن كان
الإسناد أقوى من الإرسال لما حدث لواعنه ولأن كلامنا في إرسال العدل الذي
لو أسند لا يظن أنه كذب على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الرسول عم أولى
ومدار المسألة على أن الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي
خامسًا وسوف نرى المسند لأن الأسباب الغالبات إذا وقع كذا الأمر جزم بالنقل
من غير إسناد وإذا لم يتضح نسبه لا يغتر بحمله ما حمله أي الناقل ذلك الغير الذي
حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند ولا بأس بالجهالة
لأن المرسل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال
الشافعي الأول أنه لو قال أخبرني ثقة يقبل عند الجمهور ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة
ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لأن
الزمان زمان الفسق والكذب إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل
إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وأما الانقطاع الباطن فإما بمعارضة الكتاب كحديث

فاطمة بنت قيس فإنه معارض لقوله تعالى أسكنوهن الآية أي في السكنى فظاهره
أي في النفقة فلأن قوله تعالى من وجدكم لا يتناولها إنما رد حديثها التهمة رواية الكذب
والنسيان المعارضة الكتاب وإلا لما كان لقول عمر رضي الله عنه حفظت أم نسيت أصدقت
أم كذبت معنى لأنه معارض بأن يتناول إنما رد للمعارضة لا للتهمة الراوي وإلا لما كان
لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق أنه لا تعارض بين وجهي الرد فتدبر وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي فإنه معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية لأنه أوجب رجلا
وامرأتين عند عدم الرجلين ومن حيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فإن حضور النساء لا يعهد في مجالس
الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد لما أوجب حضورهما ومن ههنا
من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في المبسوط أن القضاء بشاهد ويمين بدعة
وأول من قضى به معاوية رضي الله عنه وكحديث المصراة فإنه معارض لقوله تعالى فاعتدوا
الآية وإنما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عامه وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه
ولا ينسخ ذلك بهذا أو لا يزاد به عليه أي لا ينسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد
بنصه على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله عم يكثر لكم الأحاديث من بعدي فما روي
لكم من حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه.

ندل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله تعالى فانه منسوخ او ليس بحديث

بل مفترا واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور

فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مثل هذا الاصل ورد بمنع التخصيص لانه فرع

التناول فان المراد ما تردد في صدوره عنه عم فلا يتناول المتواتر والمشهور واما

بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على المدعي

واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين

الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب

من التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم

الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا

كيف شئتم ذكره في الاسرار وغيره منعا ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة

ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على

الاطلاق لفوات صفة الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا

الحنطة مع الدقيق واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو

وجد لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم الحاجة اليه من جعل هذا النوع من اقسام

المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد التزم ما لا يلزم واما باعراض

الصحابة رضي الله عنهم عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة رضي الله عنهم

اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته

وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما

بنقصان في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرط التي ذكرنا ها في الراوي فيجب

عدم بعضها لا يثبت الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلاثة لم يقل الا في القرن

الاول لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل

روي خبر بالمستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمستور و باقي بيانه في فصل

العوارض والصبي العاقل والمغفلين الشديد الغفلة لان غالب حاله التيقظ و

المساهلة اي الذين لا يبالون السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى بما اراد بالهوى

ما يؤدي الا الكفر والفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبلوا ايتهم للشرائط المذكورة

اي لاعتبارها في الراوي فيعم ـ ـ في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع

فهو العزيمة في الباب وهو ان يقرا المحدث عليك او تقرا عليه فتقول اهو كما قرات

فيقول نعم والاول هو طريق الرسول عم اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة

كان ذلك احق منه ثم لانه كان مامونا عن السهو يعني عن القرار عليه اما في غيره

فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرات يكون الحافظ من

من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون الحافظة الآمنة واما الكتاب والرسالة فقايم مقام
الخطاب فان الرسول عم كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوهما والمناولة ان يعطيه كتاب سماعه
بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما
بما في الكتاب يجوز والمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما
فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي
لهما ان امر السنة امر عظيم لا يبالي ملاقيه وفيه تصحيح الاجازة من غير علم من القبح
ما لا يخفى وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتركب لا امر يقع به
الاحتجاج جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من
غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة
فقد كانت رخصة ثم انقلب عزيمة صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرة اذا راى
الخط يذكر هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام انما سمي به لان الراوي لم يستفد منه
التذكير بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه وهذا لا يفيد التذكير والاول حجة سواء
خطه او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي

يوسف

يوسف ان كان مخبوءا في يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاة والمجموع من قطع القراطيس
لا لان التزوير لم يكن في يده يجوز في الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل
عادة دون الثاني ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل
وعند محمد في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا
واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل
الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عم فضيلة
على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير
عبارته وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والنقل باللفظ عم اولى
ودلالة الحديث المذكور على التفضيل لانه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل لكن اذا
ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وعدم الوقف على جميع ما اداه
بلفظه لا يضر نقل بعضه بعدما علم ان مراده منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولا
ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة

داعية إلى ما ذكرنا وسراية الحديث في ذكر آية في النقل بالمعنى أنواع فما كان محكماً أي متضح
المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
أو حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركاً أو من جوامع الكلم لا
يجوز أصلاً لأن في الأول أي المشترك احتمال التأويل بتأويل لا يصير حجة على غيره
وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن إحاطة ما قصد منه وأما المجمل
والمتشابه فخارج عن البحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما ضرورة أن نقله فرع فهمه
وهو غير متصور فيهما . في الطعن وهو إما من الراوي أو من غيره والأول
بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً كحديث عائشة رضي الله عنها أيما امرأة
نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإنها بعد روايته زوجت ابنة أخيها عن
عبد الرحمن وهو غائب وفيه نظر لأن بينه لا يستلزم أن يكون النكاح بلا ولي لأن
الولاية ينتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في
الركوع فإن مجاهد قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه سنين فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة
الافتتاح وفيه قصور إذ لا دلالة في ذكر على أن صحبته كانت بعد الرواية فإن حمل
بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يصير جرحاً وكذا العمل ببعض المحتملات أي
عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فإنه رد منه لبيانه بطريق التأويل لا جرح

كحديث

كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه فإنه قال لا تقتل المرتدة وإن
أنكر ما صريحاً كحديث عائشة رضي فإن الزهري [illegible] أن النبي عم صلى إحدى العشائين فسلم
على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيتها
يا رسول الله فقال عم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فأقبل على القوم
وفيهم أبو بكر رضي الله وعمر رضي الله فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم وقام
وصلى ركعتين فقيل [illegible] أنه سلم على رأس الركعتين مع أنكر ذلك أولاً
وإنما تكلم على ظن أنه أتم الصلاة فكان في حكم الناسي ومن ذهب إلى أن كلام الناسي
أيضاً يبطل الصلاة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة قال فخر
الإسلام وحديث ذو اليدين ليس بحجة لأن النبي عم ذكره وعلم وهو الظاهر
من حاله والكلام فيما إذا أنكر الراوي ولم يرجع عنه ذلك فأين هذا فاكرو لأن
الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه
وفيه نظر لأن لزوم تكذيب الثقة ثم لجواز أن يكون سهواً
أو نسياناً ويكون جرحاً عند أبي يوسف لا عماراً رضي الله أما تذكر حيث كنا في إبل الصدقة
فأجنبت فتمعكت في التراب أي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال إنما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله فلم يقبل قوله ووجه التمسك بهذا أن عماراً

كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور غيره وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل
عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه
قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري رضي الله عنهما فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار وقال عبد الله الم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في
شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي
رضي الله عنهم فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل
عمر وعلي رضي الله عنهما به لا يجعل مثل هذا الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع بخلاف
حديث القهقهة وغيره فانه رجلا كان سيئة ولذلك لم يعمل وايضا خلفاء الله لا
اتفق ابدا حين سمع لصوت الرجل بالبزوم مرتدا ولو كان حقا لما خلفوا على تركه
وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقهه في
الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث
فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه
متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال العالم
الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب

الجرح

الجرح ومواقع الخلاف فينبغي ان يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان
فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة و
العصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل وارسال الكلب
والمزاح وتحمل الحديث في الصغر والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك فلا يقبل تفصيله
من اصول فخر الاسلام ... انه محل الخبر الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد
خبر الرسول عليه السلام وهو اما حق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاولى يثبت
بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
فكذا ان يثبت بخبر الواحد بتلك الشرايط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته
يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق والمستور يتحرى لان هذا الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول اذ في كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند
الماء ففي اشتراط العدالة في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار
لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الحديث فان الدين يتلقونه العلماء الاتقياء
في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي
والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت اليه اصلا ولا يجب
التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والثاني اي العقوبات كذلك اي يثبت بخبر

بخبر الواحد بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم ما يثبت به العقوبات
الحدود كما لبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل فيه
شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة كحرمة
الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب بحيث قطعا فلا تقبلها اي والثابت بخبر الواحد
ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد لا تمكن
الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا
يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها وانما تثبت
بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك شبهتها بحد ثبت بخبر الواحد
واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها
بخبر الواحد يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا
كشهادة القابلة مع ساير شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن التوى
بدون النصاب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال
فطر لها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالاول

والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت
بخبر الواحد شرط التمييز والتحري على ما ذكره السرخسي في اصوله وكلام البزدوي
فيه مضطرب ومحمد ذكره في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير والوجه لاشتراط
لعدم الحرج فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط البلوغ او الاسلام
او العدالة في مثل الامور غاية الحرج لان التعارف بعث الصبيان والعبيد بمثل الا
شتغال والعدول من المسلمين لا ينتصبون دايما للمعاملات الحسبية لاشتغالهم بامر
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة
والنجاسة لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة فيهما غير
لازمة حاصلة في قبول خبر غير العدل فيهما وذكر ههنا ان للضرورة فيهما غير لازمة
لان العمل بالاصل ممكن اذ في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر العدل
فيه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث
ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة
لما ذكرنا آنفا وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج

في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الالزام ومن حيث انه يمكن ان يفسخ [?] ليس بالزام
فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد بغير العدد وان كان فضوليا يشترط
العدد او العدالة على الاقيس رعاية للشبهتين اي شبه الالزام وشبه عدم الا
الالزام وهو غير مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل
والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فيجعل عبارتهما
اليهما فلا يشترط فيهما ما يشترط في الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي و
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة في غيرهما
فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب في لزوم الضرر في الاولين كثير [?]

في افعاله عم بعض الافعال التي يكون عن قصد منها ما يقتدى به
وهو محرم رخص فيه كتنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم ومباح ومستحب وواجب وفرض الفرق بينها واضح في الفقه والثاني غير المقتدى به و
هو اما مخصوص به او زلة وهي الاتيان بالصغيرة بفعلها من غير قصد اليها او صادر
عنه من غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولابد ان ينبه
على هذا التقسيم اي الذي غير المقتدى به لئلا يقتدى به فيفعله المطلق نوع على

تنوع

تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة تعيين
واحد منها فهو موجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا
بناء على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره والامر فعله وطريقته وعند الكرخي انه على سنته يعلم انه فعله فرضا او واجبا
او ندبا او مباحا نتبع فيه بتلك الصفة والا اي وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز
ولكن يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف
الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز
متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى فعاله قال الله لابراهيم عليه السلام اني جاعلك
للناس اماما وذلك بسبب النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف
حقنا وهذا ثبت حقه عليه السلام بل يجب عليه تعليما للجواز تأخير المغرب يكره و
وقد روي انه صلاها عند تغيب الشفق مرة في التبيين وهو محمول عندنا على انه
فعل ذلك لبيان امتداد الوقت في سائر الوحي وهو ظاهر وباطن والاول
ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا يسمى

خاطر الملك وما يبدو لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم
بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة
على غير الامام الرحمن او على القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما يثبت
بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خطه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى فانه على ان كلها ما ينطق به انما هو وحي لا غير لقوله تعالى
من الوحي هو النطق ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن الاكمل
ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بها مطلقا والمختار عندنا انه
عليه السلام مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لعموم امر الاعتبار
بقوله تعالى فاعتبروا وانه اوجب الاجتهاد عليه السلام وحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالرأي في نفش الغنم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف
والقصة معروفة فيطلب تفسيره من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولوقوعه منه
حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث وهو ان الخثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة أفيجزئني ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته

اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقال ارأيت لو تمضمضت
بالحديث روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك لكن فيهما اي في هذين القضيتين مجال ان يقال انه عم علم بالوحي
الا انه بينه بطريق القياس لكونه اسهل فقاله تقريبا الى الفهم ولانه عم عالم بعلل
النصوص فيلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه
عم شاور اصحابه رضي الله عنهم كثيرا في الحوادث فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض حيث
قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى
بها اصحابك وكان ذلك هو الرأي عنده عم لخبر اصحابه فاخذوا الفداء
فنزل قوله تعالى ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون
عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق وانه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا
خطاء في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم ثم تكسر شوكتهم
روي انه عم قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رضي الله عنهما لانهما
اشارا بالاثخان والآية تأويلات أخر نذكر في باب الاجتهاد بإذن الله تعالى ومثل
ذلك كثير منها ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين

شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعيد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما فقالا
ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف
وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا
ابيتم فذاك واذا جاز له عم العمل براي الغير فبرايه اولى لانه اصوب ومما كان عم
العمل متعبدا بالاجتهاد كان حكمه ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى جواب عن التمسك
على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى واجتهاده عم لا يحتمل القرار على
الخطا لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا ابتداء
ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل
الخطا في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان يحتمل القرار عليه
فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي بعد الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عن تمسك الاصم للاخر فصل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه
وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع
الماضية الخصوص اي الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الثاني تبع للاول
كلوط لابراهيم وهارون لموسى عم كما كان في المكان اي كما كان الاصل فيها الخصوص

بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم وما
ذكر ان السبطي والقبطي من النصوص فذلك في اصول الدين وكلامنا في فروعه
وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى انه شريعة لنبينا محمد عم
ولقوله عم والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول
المتقدم يبعث المتاخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان
حيا ولعل هذا المخصوص بغير الاختصاص بالرسالة العامة وما ذكر اخبر يختص
بالاصول لا بالفروع رد لما ذكره الفريق الثاني ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما
لحقه النسخ فلا يتعدى به ويكون معنى الاصل قاما ذكر فقد يقولوا والنسخ ليس
بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما يلزمنا
ابتداء على انه شريعة لنبينا عم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم
للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في بيان المعتزلة
تفويض الحكم الى راي النبي عم او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي عم او العالم
احكم بما شئت لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل
المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى راي العبد فربما حكم بما ليس مصلحة لا يجيز مصلحة
باختيار لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي بينتم دليلكم عليه ومد

وسوان شرعية الحكم لتحصيل المصالح فان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيار فيما فوض
لكم الى ان امارة المصلحة وكما شفا عنها بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكره
عند ناسو جائز لقوم المانع وجرمه بوقوعه موسى بن عمران و بلو واحد من علماء ملة
الا انه تعالى بعد ما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابياتا من جملتها احد ولانت نخل
نجيبة من فحلها والفحل معرق ما كان ضرك لو منت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها ما قبلت ايا وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا
اليه اذ لو كان قبله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله وما جواب الاقرع
بن الحابس حين قال لهم يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام لو قلت نعم
لوجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته وظاهر هما انها النبي قال
ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلالها ولا يعضد شجرها
فقال ابن عباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر وهذا
ايضا يدل على التفويض الى رايه والجواب عما ذكر لعلها ما بالقتل تلك الصورة
الدالة على التفويض بنصوص
محتملة الاستثناء ان اوحي اليه قبل قتل النضر قتله الان ينشد ابنته فخذ تركه
ابقاؤه واوحي اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسال عنك الاقرع فانه جاكم

ان تفعلا كل سنة وقس على ذلك نظائرها وكذا يحتمل ان يكون استثناء الاذخر بوحي سريع
ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح دليلا
على شئ من الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رضي الله وجوابه الرسول عليه السلام قسم
بينهم ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم رضي الله عنه لما قسم رسول الله عليه السلام بينهم
ذو القربى من بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله عليه السلام فقلنا يا رسول الله
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب اعطيتهم
وحرمتنا يعني بني عبد شمس ابن نوفل وانا نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال لهم انهم
لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما بنو هاشم هم وبنو المطلب شئ واحد
وشبك بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رضي الله عنهما ان التقسيم بمشيته عليه السلام لما ساغ
لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريرهم بالسكوت عند بيان
نساه في مسئلة تقليد الصحابي رضي الله عنه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين
احترز به عن ما سكت ابن عباس عما يراه في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الا
خلاف بينهم كم بينا فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يجتمد على التقليد وفي الا اجتهاد هم وساير المجتهدين سواء

ابن الهمام في التحرير

الامام في التيسير ... الا لكل مجتهد يخلف ... فقط ... ان اريد المخالف ابتداء ... ان اريد المخالف ابتداء ... المخالفة المذكورة لان ... اجتهادهم لا يختص

قال الشافعي في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا

كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شروح المنهاج لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي

الابصار ونقل العموم لان الاحتجاج بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي

لا بعدم اختصاص المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل الخطا فلا

مدخل له في الحجية واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني والغزالي

والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطا اصلا وعند ابي سعيد

البردعي يجب مطلقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم

بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة

واجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا

بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم والكون في خير القرون ومنهم من قال يجب

تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر هذا على

ما ذكر في شروح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من يخص التقليد بالخلفاء

الراشدين رضي الله عنهم ولمثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له

الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور

والمجتهد قد يخطئ والسلوك في مسلكهم في الاجتهاد اقتداء جواب عن الاحتجاج

بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما في السيرة والسياسة

لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضهم واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب

عن الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي الخ واما التابعي فلا خلاف في انه لا

يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم

اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وكان اهلا

للاجتهاد والمزاحمة بجهة الفتوى الحكم بخلاف رأيهم فقد صار كواحد منهم

فيما يبنى على اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع

خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن يسوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا

وقد ثبت ان عمر وعليا رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي

وانما قلداه القضاء ليحكم برأيه وقد روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح اقض بما في كتاب

الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقد روي ان عليا رضي الله عنه تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف

رأيه حيث رد شهادة الحسن رضي الله عنه وكان مذهبه رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وان

عليا رضي الله عنه رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب

عليه مائة من الابل [illegible] جرح وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم

في عصر والاتفاق معناه في زمان ما قل او كثر اي دين اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن

قبل الجرح بهذا الدين والدين القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسن الاخير
الذي يظهر بانفاقهم على الاجازة اغلب على الظن بحيث يبلغ حد طمأنينة بخبر الواحد الذي
يظهر شهوده اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب في
لا مرتفع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد عليه
ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي وبين ظاهر وجه العدول عن الخصوص الى العموم والا فلا
معنى للوجوب ومن قيده بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب
والبحث هنا في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت اما بتكلم منهم او
بعملهم به فيما يكون من باب الرخصة ان يتكلم البعض ويعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ
ذلك اليهم ويمضي مدة التأمل ان نسلم هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكون حجة
وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع
بالسكوت لانه رضاه شكوك الصحابة رضي الله عنه في مال فضل عنده اكثار بعض الصحابة رواه في
القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعارضه ساكت عمر ساله فقال ابن تيسم بن السلين
ورين حو نبا في ذلك فعلم عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شاوره وبعد
على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها
فقرعت فاشاروا بان لا غرم انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي

ساكت

ساكت فلما ساله قال ان عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولا اثابا ولان سكوت البعض
قد يكون للمهابة كما قيل ابن عباس رضي الله عنه حين اظهر الخلاف في مسألة العول بعد موت عمر رضي
ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول وفي شرح الزوائد هذا الكرنة في زمن
عمر رضي فقال هبته فانه كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا
لعدم اظهار ما هو الحق عنده لانه ينتقض حصر عمر رضي الله عنه على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى
مع الكبار من الصحابة رضي وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون
للتأمل وغيره من الاسباب المانعة لاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا
او اعظم قدرا واوسع علما والمستقر الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد
انما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام
والعدول لم يظن بالصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك واما علي رضي الله عنه فانما سكت
مراعاة لشرط الصيانة من الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذكر
جائز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رضي غير صحيح ولقد احسن من قال ومتى كان الناس
ذو تقية من عمر رضي في اظهار الحق مع قوله وانما دار الحق فهو معه وكان الين واسرع قبولا
للحق من غيره وما شرطنا مضي المدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون للتأمل واما
احتمال ان يكون السكوت لامر آخر فقد اشرنا الى اندفاعه حيث قال واذا كان عنده مخالفا

فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت لاستقرار الخلاف ... مسألة

اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حادثة على قولين او اكثر لم يجز لمن بعدهم احداث قول
آخر برأيه وكذا في غير الصحابة رضي الله عنهم عند بعض مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة
وبعضهم خصوا ذلك بهم بما لهم من الفضل والاعتبار مثاله ما ذكرتم انهم اختلفوا في عدة
حامل توفي عنها زوجها فعند البعض يعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل
فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخ
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمانه بالكلية قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها و
عند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط وعند
البعض غسل الاعضاء الاربعة فشمول العدم او الوجود قولان ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا اللمس المرأة وعند الشافعي اللمس ناقض
... ... دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول

ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربا بعد تسليم الكيل والوزن مع الجنس
وعند الشافعي الطعم والجنس بحصر في الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار
او القوت مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز ايضا احداثه والا جاز مثال الاول الصور التي ان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع ممتنع اجماعا لان الواجب اما بعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يستلزم
ابطال ما هو كالمشترك بينهما وعدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخ اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فان في كل صورة
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لبطل
مجتهد وافق مجتهدا في خلافية ان ... يوافقه في سائر الخلافيات وهذا باطل
اجماعا فان ... ابا حنيفة وافق ابن مسعود رضي الله عنه في ان عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان ولم يقل احد
بان من المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع ابن مسعود وغيره ...
فللثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان يحصى وبالجملة
التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتأمل

ان القول الثالث مما يشتمل مع رفع ما اتفق عليه القولان السابقان لا دليل على
اصول الشمول لبين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد تعبر ان
لا شيء من الشمولين جمع عليه لما فيه من المخالف البعض و لهذا احدث التابعون
قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين
وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لكن النفس
ابي حنيفة ولا على وجوب غسل الحضا . العوضو للمخالفة الشافعي وا ذا صدق ان
لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا
خاتمة في الامرانه يكن ملتبطة بحث التعبير من الاثنين بمفهوم شمولهما كلحل البدر
ويكون تعلق الحكم به في الحادث قولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع
على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق القولين
على عدم جواز الاكتفاء بثلثة اشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وامثلة
علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع ان كان قولا لعدم اعتبار الجنس اصلا كان مخالفا
للاجماع والا فلا يخفى ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، اذا لم يقع اتفاق القول الثلثة
الا على اعتبار الجنس وعدم القطع بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الا
تفاق على قبوله وانما تقبل حدبث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان

مذهب

مذهبه وهذا كما يقال الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضما لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا وعلى
الاول يكون ثابتا في الحلي ايضا مطلقا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه والا يلزم عدم الثبوت
فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد الزاما الثاني
بناء على انه لا يقول بصدق العدمين واعلم ان الضابط في تمييز صحة يلزم فيها
بطلان الاجماع من صورة لا يلزم ذلك فيها ان القولين ان كان شيء كان امر واحد
هو حكم شرعي واحد لزم القول الثالث ابطال الاجماع وان لم يفيد كان ذلك بان لا
يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فما
في احداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وهذا تقرير هذا ايضا بطلا بدون
النظر في انه اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان
فيه في ذلك فنقول المختلف فيه القولين اولا اقوال قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد
وقد يكون حكما متعلقا بالكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما
في حكم واحد شرعي فبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر
عدم اشتراكهما فيه وذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل القول الاخر وقد يكون بحيث يمكن ان
يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين ابوين مع ان لا كان الافتراق
ما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات

بسبب الولد من احدهما وثان الشبعة من احدهما ينافي الشبعة من الاخر بحكم الشرع
فاحداث القول الثالث ههنا سواء كان قولاً بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما
جميعاً او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً وان لم يكن الافتراق
مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على
وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج مع الافتراق اعني كونهما لو وجب احدهما فقط
لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولاً
بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلاً للاجماع السابق وان كان قولاً بشمول
الوجوب اعني وجوبهما جميعاً لم يكن باطلاً لان العدم مستلزم ابطال الاجماع ولزم من هذا
ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزماً
لابطال الاجماع ليس على الاطلاق واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكماً متعلقاً
بالكثر من محل واحد فالاختلاف الفعلين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما
بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلاً
بعكس كقول علمائنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي
بعكس فالقول بشمول الحكم الانتقاض وعدم شموله لا يكون ابطالاً للحكم شرعي مجمع
عليه الثاني ان يكون احدهما قائلاً بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول

الوجوه والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم القائل بالفصل
والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية
الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلاً للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلاً بالثبوت في
احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلاً بالثبوت في كلتا الصورتين
فيكون اتفاقاً على الثبوت في صورة بعينها او بعدم فيهما فيكون اتفاقاً على الثبوت
في صورة بعينها ... فيكون القول الثالث ابطالاً للمجمع كمسئلة
الصلوة في الكعبة نفلاً وفرضاً بجعل ... المسئلة ومسئلة ساوات
الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يفتر كل منهما فان كلاهما
جائز عندنا والاول جائز دون الثاني عند الشافعي لجواز الاول متفق عليه فالقول
بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع
بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الاولى دون الثاني
خلاف الاجماع هذا غاية البيان وليس فيه وراء عبادان واما الثاني في اهلية
من ينعقد به والله مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة

ويسقط العدالة وصاحب البدعة بدعوة الناس اليها فليس من الامة على الاطلاق

ويسقط العدالة بالتعصب او الفسق بعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين

المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو

المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها او السفه خفة واضطراب يحمل على ما

يخالف العقل لقلة التأمل وكذا المجنون وهو عدم امساكا فاسق اماحق بتلم التاويل

واما عامة الناس فيخرج بالاجماع لا الرأي يمكن سند الاجماع قطعيا فلا يتعين الاجماع

الا زيادة تأكيد كنقل القرآن واتباع الشريعة ... الخ وهكذا ... من

المراد نوع يدفق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحده ... على

نعا يخالف واحد بل المراد بلم بهم الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من

من الخواص والعوام النقل عنه مالي المخالفة فيه لكونه من ضروريات الدين ودنيا

يحتاج الى الرأي بل لا يكون سند موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع

لا فيه بهم لا يعني ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم الغيرة بهم بهذا المعنى غير

مختص بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل يعني انه لا يلزم

بهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع الصحابة رضي الله عنهم

لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله ... لانهم صحبوه وسمعوا

من علم التنزيل والتأويل والبعض بعترته لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو قوله

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطأ من الخبث والبعض باهل المدينة

لقوله ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ خبث قلنا هذه الامور زائدة على الاهلية

ولا يدل على كونه حجة لا توجب الاختصاص لكن من هذا ولا تمنع ان الخطاء الاجتهادي

جس وخبث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليكم

بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لانعقاد الحجة اجماع الامة فلو بقي احد من اهله لا ينعقد

اجماعا وبعاه ان اختلف الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد فقائله يجمع الكثير هذا

ماذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي في اصوله والاصح عندي

ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد

لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رضي الله عنه للصحابة رضي الله عنهم

في زوج وابوين وامرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد

وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس رضي الله عنه في

حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضي الله عنهم لم يسوغوا له الاجتهاد والسواد

الاعظم عامة المسلمين ممن يعوانه مطلقة احترازا عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة

وسائر فرق الضلالة فان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من الامة الذي اتبع الرسول

في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث فلان جميع من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا و
القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة الرجوع وقيل لا ينعقد لاحتمال
الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا
فانه شرط البعض كون الاجماع المتأخر لان الخلاف انما اعتبر خلافه لدليل
لا للعينه وسوابق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض السلف رضي الله عنهم والمختار
عدم الاشتراط قال شمس الائمة الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز
بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم ثم اتفق من بعدهم على انه
لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف
ينفذ قضاء القاضي بشبهة الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي والاوجه عندي ان
ان هذا الاجماع عند اصحابنا جميعا الدليل الذي دل على ان اجماع اهل العصر اجماع
معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها بشبهة الاختلاف فان مثل هذا لا يكون
اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد يوجد دليله كان دليلا لكنه لم يبق لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان الدليل السابق المذكور
بل ابطل كما اذا بدا نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد به النسبة

من الضلال الخطاء في الدليل ولا فساد فيه اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به
الخطاء في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال واما الرابع فمن حكم و
هو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لانه
الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا كقوله عم في
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا
ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والاركان فعند فقد الاول فلا يكفر
جاحده وان فقد الثاني ففيه خلاف لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية
ومن يشاقق الرسول واخره نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد
متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يكن لضم الاول [illegible] او لا يضم المباح
الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير
سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير [illegible]
الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر
والتكذيب والمراد بالسبيل حقيقة وهو الطريق الذي يمشى فيه بالاتفاق
ولا الدليل الذي تبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان مع المشاقة واحد في شاقة
الرسول اي مخالفة حكما او القتل ايضا استدلالا بنص ويلزم التكرار قيل يجوز

ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكفي صحة العطف بتغاير المفهومين وا
جيب ايضا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين
عام لا يخصص بما يثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفايدة الجديدة اولى
من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تعالى كنتم
في قراءة الاية والخيرية تستلزم الحقية فيما اجتمعوا الانه لو لم يكن حقا لكان ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم
على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا اجتمعوا على النهي عن شيء
يكون ذلك الشيء منكرا فيثبت ان اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والو
سط العدالة ومنه قوله تعالى قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست
ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل الفضائل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة
بين الخلاعة والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين ا
التهور والجبن ثم المتوسط في هذا المجموع هي العدالة فلهذا فسروا الواسطة
بالعدالة وقوله عم لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن من هو الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على

ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقطعية وما ذكر من اخبار الاحاد لم
يكن متواترا معنى بمنزلة شجاعة علي ... والاجماع دليل قاطع فلا بد له من دليل
قطعي الدلالة والمستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول انه تعالى حكم بكمال دين الاسلام
فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم تبين في
الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد ومع ان لا يمكن للامة
استنباط وهو ... اذ لا فايدة في الادراج ان يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو
... بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين ومع امان يستنبط قطعا ويقينا لكل
مجتهد وهو ... لما بينهم من الاختلاف وجميع المجتهدين الى القيام وهو ايضا باطل
لعدم الفائدة فتعين استنباط جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين
من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد ولا ترجيح للبعض على البعض فتعين ا
اتفاق جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ويجب عليه فيجب اتباعه
للايات الدالة على وجوب اتباع البينة بهذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون
للحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله
او بعده وايضا الكمال الدين وهو التنصيص على قواعد العقايد والتوفيق على

على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم حادثة في القران والثاني ان قوله تعالى فلو
لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان
لم اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح واصروا اقوالهم يجب قبوله
فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا ولقائل ان يقول هذا الا
يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على
المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح
ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم
في ذلك العصر والثالث ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فاولو الامر ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب
اطاعتهم وان كانوا غيرهم من الاحكام يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا على الجواب
يجب القبول واذا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده
لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع ان قوله وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلتقي قلوب قوم من العلماء المهديون خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وللقائل ان يقول المراد عدم الاضلال

بالي الى الكثير بعد الهداية الى الايمان او كثيرا ما يقع الخطأ لجماعة العلماء وايضا هذا
لا يمنع وقوع الضلال والزلل بالباعث الخفي من النفس او من الشيطان وانما يمنع وقوع الا
ضلال من الله تعالى ايضا او جرينا على ظاهره لزم ان اتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة
على تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها
وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس التي كانت يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما
عند الاجتهاد والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل وللقائل ان يقول اليس معنى
الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل الخير والشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف
بجمع المجتهدين من امة محمد في عصر والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة
قطعية بعد اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم
قد وصلوا الى ما يدل على الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال الكذب لان المخبرين بهذا الخطاب
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة لا يمكن تواطيهم على الكذب وذلك
الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بقي النص من الشارع
فصار كان كل واحد قال انه وصل العلة اي علم بها ركن والتعدية حكم وفيه نظر لا
ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل
القياس تعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثباته فيه مطلب بالقياس والمعلول لا بد

ان يكون خارجاً عن العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل
والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم وهو كما القياس يفيد غلبة الظن اذا ظن
المجتهد بان الحكم ان حكم الشرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء
لان المثبت للحكم ابتداء هو النص او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا حجة في العقل فلا يمنع ان ليس للعقل مدخل
النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها وبعضهم على انه لا حجة له في الشرعيات لا اشاح
عقلا كما ذهب اليه النظام او لا سمعا كما ذهب اليه داود والاصفهاني واتباعه
دليله نقيضه لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد عليه اذا اريد ان كل الحكم مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فذكر
بين البطلان وان اريد انه مستفاد منه ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ان
يكون النص المذكور بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد به القران فلا دلالة
ايضا على الدعوى المشهورة لان قوله ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب
وما يسقط من ورقة الا يعلمها فلا مستدل لا ان حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب الذي ذكره على انه لو صح تمسكهم هذا
لزم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها ... وقوله

لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يرد
من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لا داية الى
الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد
دعينا الى العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية
فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه محرما كان او غيره فلو بقيناه باق على الاباحة
الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وكذا خبر الواحد فانه
قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال القياس وهو ليس اثبات الحكم بغير حجة حقا
فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة والجواب عن الاول
فبقلبه ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به ههنا المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل
فيه كما في المقدرات من اعداد الركعات وسائر مقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي
فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب عن سوال مقدر وهو ان هذا يشير
يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي يدرك
بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل وكون ... حقوق

الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك
بالحس او العقل اما بالسير او بمحازات الكواكب او بنجومها والاعتبار المستفاد من
قوله تعالى فاعتبروا محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية بدليل سياق الكلام فلا يدل
على كون القياس حجة وقوله تعالى شاورهم في الامر محمول على الحرب دون القياس بالاتفاق و
لنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم و
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسمى الاصل
الذي يرد اليه النظاير عبرة ومذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي و
ان سوق الاية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبا
هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا نثبت المنافاة ولكن يثبت القياس دلالة
والطريق فهاهنا في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل
ذلك الجزاء ولما ادخلنا التعليل على قوله فاعتبروا جعلنا القضية المذكورة قبل
الامر بالاتعاظ انما تكون علة لا باعتبار قضية كلية يشار اليها تعقلا والحاصل
ان العلم بالعلة توجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الا
حكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير

اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس و
كيفية استنباط العلة قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعني الحنطة بالحنطة ولما كان الامر
للايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله تعالى فرهان مقبوضة
الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر ينصرف الى رعاية الوصف دون الاصل لانه واجبة قيل في
بيع الحنطة فراعوا المماثلة فاذا اخذ الرهن فاقبضوا فيكون في الحال شرطا
والمراد بالمثل المساواة في القدر المتحدة الجنس وفي الشرع مطلقا لانه ربوا ايضا كالكيل
ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر بانه فضل خال عن العوض بحكم النص ربوا
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة اعتبرناهما بالحنطة والذهب وايضا معاذ رضي الله عنه عطف على قوله
فاعتبروا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمين قال بم تقضي قال بما في كتاب
الله قال وان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى
رسول الله قال اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى
رسوله وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره دلالة و
الحديث المذكور من المشاهير التي تثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس من النبي

اي هنا ان يورد ما كان بعرف اللغة كيف وذلك ليس بشرط فيما فهم من اه شان وبالعبارة في سياق الكلام دلالة واضحة على ان الغاء هنا للتعليل فلا يبنا كونها مقتضية للعلية قطعا منه

فی آخر رکن السنة وهو قوله ارایت لو کان علی ابیک دین وحدیث قبلة الصائم

انما ذکره علی وجه التائید دون الاستقلال فی الاستدلال. فی المرتبة الثالثة الذی ظهر فیه قول البعض

حد التواتر ولیس بمنزلة ما روینا شجاعة علی رضی الله عنه وجود خالد وعمل الصحابة رضی الله عنهم

ای بالقیاس ومناظرتهم فیه اکثر من ان یحصی الا انه لم یبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم

ما یشعر بالخلاف فیه فلذلک لم یجعله دلیلا مستقلا فی شرع فی الجواب عن الدلائل

المذکورة علی نفی القیاس وقال لا یکون الکتاب تبیانا بمعناه لان التبیان یتعلق با

معنی والبیان باللفظ والثابت بالقیاس ثابت بمعنی النص لکون النص دالا علی

حکم المقیس بطریق التبیان وهذا الاعتراض لکون القیاس مظهرا لا مثبتا وقوله تعالی ولا رطب

ولا یابس الا فی کتاب مبین فکل شیء یکون فی الکتاب بمعناه فکذا حکم المقیس قبیل

الثالث ونحو ذلک ای فی العمل بالقیاس تعظیم شان الکتاب والعمل بلفظه ومعناه حیث اعتبر

نظمه الی من الکتاب والسنة ما یدل علی ان حجة قطعیة فیثبت الدلیل علی ان حجة بطریق

تواتر المعنی ومأخذ کونه حجة احد الاجماع ولان اجماع جمیع المجتهدین فی عصر فیدخل

فیهم المجتهدون من اهل المدینة والعترة بخلاف اجماع اهل المدینة والعترة ولا

نطلع علیه کما فی القرن الثالث وما بعده ولا یکون اخفی ولا یدرک او تتهم علی الظن

بنا لان دلیلهم لا یتناول اجماع العترة علی قول الامام المعصوم فانه یتعصب ان یقال

فان السلف اجمع اهل البیت خلافه لا یوجد فی العصر محمد بن العشرة

المرء

لمراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف کثیر من اهل الاهواء والبدع ثم ان

الاجماع علی مراتب اجماع الصحابة رضوان الله علیهم وهو بمنزلة الخبر المتواتر یکفر جاحده ثم اجماع من

بعدهم فیما لم یرد فیه خلاف الصحابة وهو بمنزلة خبر المشهور یضلل جاحده ثم اجماع

فیما روی فیه خلافهم فلذلک لما فیه من الاختلاف لا یضلل جاحده فهذا اجماع

مختلف فیه والاجماع الذی یثبت بعد رجوع واحد منهم اجماع مختلف فیه ایضا فی مثل هذا

الاجماع یجوز التبدیل فی عصر واحد وفی عصرین کما اذا اجمع القرن الثانی علی حکم روی

فیه خلاف من الصحابة رضی الله عنهم اجمعین ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم

علی خلافه من قبیل تبدیل الرای کما رجوع المجتهد المخصوص من قیاس الی آخر لا

من قبیل النسخ لما تقرر ان الاجماع لا ینسخ ولا ینسخ به وکونه حجة لیس من قبیل

سنة بل لنقص کرامة لهذه الامة والمستند لتعلق الاحکام الشرع ومن قال ذلک لا یجوز

ان ینتهی مدة الحکم الثابت بالاجماع فیتوقف الله تعالی اصل الاجماع بالاجماع علی خلافه

وما یقال لان انقطاع الوحی یوجب امتناع النسخ فمختص بما یتوقف علی الوحی والاجماع

لیس کذلک واما الناسخ فی السند والناقل جمعهما فی بحث واحد لاشتراکهما

فی السببیة فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثانی سبب لظهوره یجوز ان یکون سند الاجماع

خبر الواحد والقیاس کالاجماع علی خلافة ابی بکر رضی الله عنه قیاسا علی امامته فی الصلوة

عندنا وعند البعض للابد من العطف لانه قطعي فلا يثبت الا على قطعي قلنا ح اي على
تقدير الاشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا ان يكون الاجماع الذي هو احد الادلة
لغوا بمنزلة انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا لمقصود اي شيء من المقصود اذ التاكيد ليس
بمقصود اصلي و اما الثاني فكما ذكرنا في السند نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر
فيفيد القطع و قد يكون بالشهرة فيقرب منه و قد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن و
يوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلايل المذكورة
ومعناه في اللغة التقدير و في الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم و يلزمها ما ذكره
المصنف هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع في اثبات حكم الاصل في الفرع و بهذا معنى التعدية
في عرف اهل هذا الفن و المراد بالاصل المقيس عليه و بالفرع المقيس لعلة متحدة يجب
التنوع لا تدرك بمجرد اهل اللغة احترز به عن دلالة النص و بعض اصحابنا جعلوا
لعلة ركن القياس و التعدية حكم فالقياس يتبين ان العلة في الاصل بهذا البيت
الحكم في الفرع فلا يكون بالعلة القاصرة كما هو مذهبنا اذ نفى قياسا قال فخر الاسلام
ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص و ما جعل الفرع نظيرا له
في حكمه بوجوده فيه ثم قال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه لثبت فيه بغالب الراي مع احتمال الخطاء و بهذا صرح في ان العلة نظمه

في المقيس عليه ومعناه في المقيس و اما منكروا القياس فانهم عملوا بظاهر الكتاب فقط و
اعرضوا عن اعتبار معناه و الكتاب عليه السلام القياس بني اسرائيل بناء على جهلهم
و تعصبهم لا يقدح في قياسنا و التمسك بالاصل اي بالاستصحاب لا يجدي في الاثبات انما هو
في الاثبات لانه يجدي في الدفع فانه حجة فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجوب مكة
وعدم بحر من زيبق مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى
يظهر دليل العدم و قوله لا نجد ليس امرا به اي بالتمسك بالاصل بل هو امر بالتمسك
بالنص و هو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل لم يحرم منه يكون حلالا لانه تعالى
خلق لكم قوله و الظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة و هو تصرف
في حق تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله تعالى ولا
مدخل للعقل في ذكرها شرطه اي شرط القياس وله شروط اربعة
ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالقياس بنص دال على الاختصاص
هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رضي الله عنه والاحكام المختصة بالنبي كتحليل
تسع نسوة و ان لا يكون ان حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني و هو
اي العدول عن القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي يدرك علته و
حكمته كاعداد ركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي على طريقة المستكره

كالكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم وسنتني من سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل
ما دخل في الجوف واذا كان المستثنى من سنة لا يعم القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
خطاء على الاكل ناسيا ولم تثبت عدم فساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة
النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه ايضا مستثنى من سنن القياس
لان التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للمنافع والقياس عدم تقوم
المعدوم لكن ثبت في الاجارة بالنص فلا يقاس تقومها في الغصب على تقومها في الاجارة
وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم
بلا اشتراط الثاني يغني من الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي وان
يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط
الثالث يشتمل على قيود ذكرها بقوله ثابتا باحد الاصول اي الكتاب والسنة والاجماع
بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضايع والا بطل احدهما
لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل
من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر الى فرع هو نظير الاصل لا نص فيه اي في الفرع والمراد نص قطع
تعديا
اي نظيره

يثبت باب الاجتهاد والحكم المعدى او عدمه لا يطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس
تفريع على قوله شرعيا وكالتسمية في صحة لانه من باب الحقيقة والمجاز ولا وجه لتفريعه على
ما ذكر لان اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا ينافي طلق القياس اذ لا
صحة له وذلك نظائره كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى والمخامرة فلا يطلق على
سائر الاشربة لانه لا يطلق عليه بالمجاز فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك عند وجود
العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في لفظ واحد بحسب الاستعمال الواحد الا اذا اريد عموم المجاز وان اطلق
حقيقة فلا بد من وضع الواضع ولا وضع هنا وكذا الزنا للواطة واما الحاق اللا
يط بالزاني في ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من
المسكرات ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله
من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة والذمي حرمة لا
تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة في بيع المقلي بغير
وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما
حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية
بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجبه في العدديات

لا بالقياس الشرعي كما توهم لان الحدود عندنا لا تثبت بالقياس منه [illegible]

حرمة مطلقة وهي في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة

مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لانه في الاصل انما هو با

لكيل الوزن وهي ليست مكيلة ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعاً والا يصح

قياس الخطا على النسيان في عدم الافطار تفريع على قوله الا فرع هو نظيره لانه ليس نظيره

لان العذر دون عذر النسيان لان النسيان امر جبل الانسان عليه بخلاف الخطا

فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان في الفرع نص تفريع على

قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد به لان النص الظني دلالة تخصيص وياول

بالقياس مقبول رواية انما قيد به لما مران القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان

في روايته قصور بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه لا مساغ

للاجتهاد واما ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا

يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم

صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع

على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة

بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة

وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه

على القياس عند التعارض وهو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام

الكفارات قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين

فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك

تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على

كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال

قياسا على المؤجل يخالف قوله من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم

ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يبق

ابالم يعد الشافعي الحكم الى الفرع كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير وقد بين في

الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا

عن وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم

والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله

اي في قياس السلم الحال على السلم المؤجل اسقاط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا

عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا

قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل و

منها اي من المواضع الجمع المذكور
مسئلة طلاق الامة ثنتان اصحابنا
استدلوا عليها بقوله عليه السلام طلاق
الامة ثنتان وبالقياس وهو ان الرق
اثر في التنصيف والتنصيف يطلب
من الهداية منه

مانع التسليم

من وهم ان هذا الحكم منهدم
الغاية فقد وهم منه

اي في الاجل وسنان

والكثير لحفنتين القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي

بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر مع الجنس والقدر وهو الكيل في

المكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فلهذا التعليل

مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله عم في خمس

الابل السايمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشي دون القيمة

وكذا غيرتم النص الدال على حق الزكوة لجميع الاصناف وهو قوله تعالى انما

الصدقات الاية الى حق الزكوة لصنف واحد فصرفها بالتعليل بالحاجة راجع

للصورتين اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة للفقير وهذا المعنى موجود

في دفع القيم بل لان الدراهم والدنانير الة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وعين الزكوة

انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليه بل الى غيره وقد ... قلتم

ان عدة الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الدفع

الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة في الصورتين تغير حكم النص

وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز غير تكبيرة

الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم

نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله عم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء

في ازالة الحدث بغير الماء قلنا في الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله

الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المكيلات فلا يتم التعليل

وفي الجواب عن الثاني وانما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص الدال على وجوب

عين الشاة مثلا اذا كان الاصل هو الشاة واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان

الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى فلا يجب للفقراء

ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تعالى على

الله رزقها وهي مختلفة لا تندفع بنفس الشاة فلا بد من جواز دفع القيم لان

الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق

المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل

فثبت معنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال

بدلالته وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص على وجوب

الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة لتعدية الحكم الى

قيمتها وليس فيها تغير النص اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو الثابت بالنص

لا بالتعليل فصار تغيير النص مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون

الاول وفي الجواب عن الثالث وذكر الاصناف لعدة المصارف واللام لا للاختصاص

والحاصل ان المصارف انما بين هذه الاصناف لا غيره يعني انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام الى البعض لا الى البعض لا بغير
كون الكل مصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى اخر ولو سلم والمراد الجنس
امكان ارادة الجمع لا دخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لا بد حينئذ يكون
المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا والمساكين
بحيث لا يحرم واحدا من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس فالمعنى ان
جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فلا يجب التفريع وفي
الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذ
كر لفظ اخر يكون في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي بينهم بطريق
الاشارة من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والتعظيم في هذا المقام لان
المامور به في قوله تعالى وربك فكبر بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف وفي الجواب
عن الخامس لم استعمل الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على القطع موضع النجاسة من الثوب او القميص
وكون الماء ذا صلاحية لازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا يتضمن طهارة
المحل وعدم تنجيس الازالة بالملاقاة والا ما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح
للازالة من المايعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء بنجاسته فيه اذ
لو كان لازالة لوجب ان يشاركه في رفع الحديث جميع المايعات المزيلة تداركه في ترجمة
وانما لا يزيل الحدث ساير المايعات لكونه اي لكون زوال الحدث يعني زوال المانع ا
لشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا يتنجس شرعا ومن شرط
القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقول ويقتضي
ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وسواء ذكر الاثر الغير المعقول ان لا ينجس
الماء بما يصل اليه اي الى الحدث بالمماسة وقوله لا ينجس الى النفي الشمول لا لشمول
النفي ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل بمعقولية ازالة الماء للخبث وذكر لفظ ا
لطافة وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيشرك به كلاهما
اي الحديث جميعا وغيره كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لمساواته على الرفع و
القلع لا الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا واما الاشكال بانه لما كان ازالة
الحدث غير معقول وجبت النية كالتيمم فيأتي حله في فصل في صيرورته مطهرا
لا النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة
الصلوة فيفتقر الى النية فصـــل العلة للحكم قيد المعرف اما ما يكون دالا
على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة

وعما قيل لا مؤثر في الحقيقة هذا الحق
الا الله تعالى وما قيل في جواز ان الله تأثير
العلل بالنسبة الينا فاد الا حكام
بخلاف الى الاثبات في مختار
بعد الا ما ذكر فتدبر منه

بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور
غير مانع لدخول العلامة لا يقال وليس بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت
بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور لانا نقول ان المعرف للعلة المتقدم
عليها هو الحكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فيه وقيل
العلة المؤثر والمؤثر بايجاد الشيء كالشمس للضوء والنار للاحتراق وتاثيره في
الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
وتقريره ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى
رتب الايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى
حكم بوجوب ذلك الاثر لذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب كذا ذكره ولا يتحقق
انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع
على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس

لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع
الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى فقوله الباعث
المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم
والمراد باشتماله عليها ان يترتب الحكم على وفق العلة للحكمة فان العلة لوجوب
القصاص هو القتل العمد العدوان لاشتماله على الحكمة الابتداء المنع ثم
بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر عنهم ومذهبنا على ان
افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجميع من
الفقهاء محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق
وجواب المخالف ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتهما واللامات لام
التعليل للعاقبة شايعة في كلام الله تعالى وحديث الرسول عم وحقيقة التعليل
في افعاله تعالى تفضي الى القصور في فاعلية الله تعالى عن ذلك بما تقرر في موضعه ان
العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لاجلها وكون العلة هكذا يسمى مناسبة
فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فا
لحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالعبا

وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وتقربا اولى
بتوجه واما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه
الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان السرقة والغصب شرب الخمر و
الزنا وحربية الكافر والاسكار واما تحتاج اليها لا ضرورية كما في تزويج الصغيرة فا
لوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المو
لية تحت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين
كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها
والاقتناء بها يتوهم انه مناسب ثم اذا انه لم يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها
من حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن منع النجاسة لكونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط
لا تعتبر في الاطراد لخفائها كالرضى في التجارات فانه غير ظاهر فنيط الحكم بصيغ العقود
لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فانها مراتب لا تنحصر وتختلف
بالاحوال والاشخاص بل يعتبر في الجنس ليضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور
الوصف معه واما ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر

مع المشقة فالحكم هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة وهي
حاصلة في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة
التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند
البعض الا بدليل التعليل كقوله عليه السلام في الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم
والطوافات فتعليله مع [illegible] دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها العلة الطواف
لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدلولا للنص
وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير
والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل
للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض عند
البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية القياس
من غير تفرقة بين نص ونص والمانع عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او
اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف والنص ظهر للحكم بصيغته

لاداعي اليه والعلة دائماً اي الحكم ومذا جواب عن قولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة

اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه ظهر بصيغته لا اذ داعياً لا الداعي الى الحكم هو

العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم

بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجب فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في

الفرع لا في الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف

الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر

يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى

الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فتعين البعض الدال عليه

الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب

التعدية ولا بد الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت

التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل وعندنا لا بد مع ذلك ان

مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في

الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وان كان الاصل في النصوص

التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال فنظيره اي

نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله عم يداً بيد يوجب التعيين لان اليد آلة

التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي وجوب من باب الربوا اي من باب منعه والا

حتراز عنه ايضاً كوجوب المماثلة لانه كالمشروط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احتراز

عن بيع الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالي بالكالي فشرطه في باب الصرف تعيين البدل

الاخر احترازاً عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً

من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعاً

وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا

معللاً في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضاً لانه انما ثبت عنده ان حقيقة الفضل

اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في شيء من كلامهم ما يوهم ان كل تعليل

يتوقف عليه تعليل اخر حتى يتوقف بتوهم لزوم التسلسل واستغنى بعض التعليلات

عن كون النص معللاً وذلك لان الدليل على كون النص معللاً في الجملة قد يكون نصاً

او اجماعاً وقد يكون تعليلاً ومنتهى الى نص او اجماع دفعاً للتسلسل الثاني من

الابحاث يجوز ان يكون العلة وصفاً لازماً كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان

الذهب والفضة خلقتا ثمناً وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة

للزكوة انها من جزئيات كون المال نامياً فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع

اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حتى تجب الزكوة في الحلي والتبر عنده وان لم يكن

وهنا عارضا كالكيل للربوي فان الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي في فصل الاستحسان وكما أن الحكم جنس كقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اي الدم حكم مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا لقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فكل النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا ظاهر وامثلة كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة ... ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا كان منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا لا ن الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى او لا وسواء علل ام لا

ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى فيقع بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدتها ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لمية ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان اي القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في الغير اي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة ره فيها وتوهم اكثرهم ان الحق ان ينعكس والاولى في استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فاحصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدي الحكم والا يقتصر على مورد او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل

فلا معنى لانتقاض المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء
بالاخالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او يترتب الحكم على وفقه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية
اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع
اعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع
الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذي ذكرنا مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا
وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد و
غلب على ظن المجتهد ان القاصر علة يمتنع التعليل بالمتعدي عنده لا عندنا
يمتنع وعندنا لا لانه اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانا نجوز دونه
لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر هكذا هذا
قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص كتعليل حرمة الخمر بعينها فانه
يثبت عليته ويكون ما نعامل علة وصفا آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل

فيجوز

فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع
او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن
العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا نسلم لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وان
اراد اعتاقه بعدما ملكه فلانه ذكر في الفرع فانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت
زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا
نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع و
ويثبت عطفا على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اذا قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير سيده فيقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والوارث لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف ليس با
معنى الصلاحية وليست مسئلة للتعليل لعدم صحة المعنى يمنع به الفرق بين الاصل
والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول
اداء بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون
النوع الثالث في العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه

على العلة كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء فان الفيء دولة بينهم تبدا ولون بان يكون
مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت
لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا وكذا او ايما، وهو ما يلزم من مدلول
اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء اينما كان الفاء في
الحكم والوصف ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي الوصف نحو قوله
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل
هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على
الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط
الا انه لا ينبغي الظهور وترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه
ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال
اعتق رقبة كانه قال واقعت فاعتق اذ يكون جوابا لو لم يكن علة لم يفد نحو
انها من الطوافين والحق ان هذا صريح او كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين
يكون تعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظايره كثيرة، قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع موقع الفاء
وتغني غناؤها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل

واما

واما وقت في هذه المواضع لفظة في الجملة التي يطلبها المخاطب ترددا فيها ويسال
عنها ولولا الجواب على العلية ايما لا صريح قيل فاما ان يكون ان مثل هذا الكلام للتعليل
او بمعنى تقديره لان والحذف في حيز الايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون من ان المفتوحة
لا من المكسورة ونحو قولهم ارايتم لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم
بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين
الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكر كليهما او مع ذكر الحكمين ا
المعلوم من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط الفرض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس
يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في
واقعت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان لا يكون المناط المذكورة
القصوى الذي اشتمل عليه الواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا بد لان على العلية
قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في تمسكهم وانما يدعي فيه الظن

من هنا صاحب التوضيح في

اما هنا يكتب في الحكمين

لكن لا يرد هذا على التمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون ان يدل على العلية

وبمجرد العلية دفعا للاستبعاد والغاية وللاستثناء وغيرهما سواء في ذلك
وان سلم العلية في هذه المواضع لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا
نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكما وجدت ثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي
لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة التي يدل عليها بالنص صريحا او
ايماء نحو اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث
وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها
القياس او لم يكن وثانيها الاجماع كالاجماع على ان الصغر علة لثبوت الولاية على
ايه الصغير في المال وثالثها المناسبة فلا بد ان يفسر بما يغايرها او يكون اخص منها
وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه
يناسبه الاباء وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام بعصمة الحقوق
لا لقطعها والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة لما فيه من الضرورة فان العلة
في الصورة الاولى العجز الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى

الطهارة وهما يختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله
يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو
وكذا اصلحة الشرب على حد القذف فان عليا رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملائم صح العمل ولا يجب عندنا بل
يجب عندنا اذا كانت الملائمة مؤثرة فالملائمة كالمعلية الشهادة والثانية كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان
يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الا
صار التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الى
الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد
مع كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي
اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية
لا جزئية كتترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب
لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم

بغير الحق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخصة المستباحة المحرمات واعتبرنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين راجعة الى الجواز الى الترس قطعي ويكون قطعية لان حصول تلك المصلحة بين الترس قطعي ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتأثير عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب المتميز عن الملائم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما شرع المطلوب بالدليل كالسكر في الحرمة مثلا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب كذا الصغر وكونه

ارأيت لو تمضمضت الحديث نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا ما في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس وللنوع اعتبار في جنس

الولاية

الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا ما في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض الآخر كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية وبجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركب من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فما لم يكن مركبا منه لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض من الثاني او الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة ثم لا يخلو الحكم بعد التعليل من ان يكون اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ليسمى الكلام حينئذ ويسمى شهادة الاصل وهي شهادة الاصل اتم من اولى الاربعة مطلقا وهما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس

صار النوع

الوصف او نوعه من غير عكس لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخير الاربعة
وبما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص
من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الاخيرين وقد يوجد منهما
بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل بها اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة
الاصل حجة ومقبول وسمي عند البعض تعليلا الا قياسا وعند البعض هو ايضا
قياس قال السرخسي الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون
له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الغفلة
عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا وان وجد شهادة
الاصل مع وجود التأثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه
فيجوز وجود ما بدونها وفيه نظر لان جواز وجود ما بدون كل واحد من الاربعة
لا يستلزم جواز وجوده بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار
ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير لا يكون
حجة عندنا وسمي غريبا ايضا لعدم تأثيره وهو على نوعين احدهما مقبول
وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سماه اول الاربعة

غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم
ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل
وانا اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي فيجب
اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشارع نوعه او اعتبر جنسه
وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع ولما
لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم
وجنسه القريب على ما سبق في تفسير التأثير فلم لا يكفي حصول الظن بوجود
اخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام ومن
الصحابة ليست الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التأثير المستفاد من العلل
المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة
ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التأثير بالتفسير المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة
المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل
بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فعندنا لما يكون الوصف
مناسبا ملائما الا اضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور اولا وحينئذ لا
يسد للاكتفاء بهم انهم من الطوائفين وقولهم في المناسبة انه دم عرق انفجر

وهذا النظر ظاهر من النظر في كلامهم
في هذا المقام من تعريفهم التأثير
على الا شك المذكور منه

ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة ثانيه في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا او
في كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله عم ارايت لو تمضمضت بالحديث
وغيره بان اقيت التمضمضة عم والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا المسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن
تثليثه كغسله بل الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين في الودائع والمغصوب فان الوديعة
والمغصوب واجب عليه رد عينها ولما كان هذا الرد متعينا لايجب عليه تعيينه بان
يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد
الوديعة دون النفل فانه اذا نوى في حين رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل
لتعينه فان رمضان فيه اي في رمضان كالتعلق خبره في التعيين وبعض العلماء
حتجوا اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او الاخران باطلان فتعين الاول فانه لو لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي الاوصاف المتردد فيها بالاجماع مثلا في
عبارة مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد
ما ثبت تعليل هذا النص فيقبل كالاجماع على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة

هذا الاجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف
على قوله بالاجماع وهو ان يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في
الاصل دون الفرع لتثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتعليل لم يتعرضوا
لهذين اي لاثبات التعليل في كل نص ولاثبات الحصر بالاجماع او بالنص فان على
تقدير قبولهما فيكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اي
بدوران الحكم مع الوصف وهو يط عندنا فعند بعضهم بانه وجود الحكم في كل
وجود الوصف ويسمى هذا طردا وزاد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم و
سمي طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود
الوصف وحال عدمه ولكن انه لا حكم له اي للنص مثاله قوله عم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعني ان النص
قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
ولا تحل عند شغل بغير الغضب نحو جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة
القضاء عند عدم الغضب او بطريق المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص
المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا السهو اي للقائلين
ثبوت العلية بالدوران العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا

ثم نوع حقه تعالى فانه في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت
باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط الساترة والوجود عند الوجود
والعدم لا بد منها في العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط
الوجود عند الوجود لبيان للعلية ايضا لان التخلف ان تخلف الحكم عن العلة
لا يقدح فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سائغ شايع ثم العلة
عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من
لا يقول به ثم يكون الوصف جزء العلة يكون بمعنى عدم .. .. .. قدح التخلف الذي
فيما عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه
قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم نشار
.. .. الى بطلان كلام الوزني الثالث تعوله وقيا النص في
الحالين ولا حكم له انه لا يوجد الا نادرا ولا عبرة في النادر في احكام الشرع فكيف
يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان وايضا هو عليه السلام ما حديث القضا
لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب لا يحل القضا الا بعد سكونه اي لانه انتفاء
حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون

شغل القلب ولا الكلام فيه وبهذا القدر يتم المقصود ومن منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه واعلم انه لا يجوز
التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك لا يكون علة لثبوت
الملك وانما يجوز ان يقال الحكم ثابت بالقياس عليه بجرد الجنس لحرمة الربوا و
علية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص
عند ابي يوسف ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقلنا الجنس بانفراده اي من غير
الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وهو ما روي عليه السلام نهي عن ربوا وريبة
والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا
وقد باع نسية لان للنقد مزية على النسية واجاب عن الاخيرين بقوله وكون
الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص
في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله لا قود الا بالسيف
لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا على ما ذكر وصفاتها بالجر اي لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفة
كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة
مثال اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم مثال

شغل

اثبات صفة للحكم وكصفة الوتر مثال اثبات صفة للحكم لان فيه اي فيما ذكر نصب الشرع
بالرأي ففي اثبات سبب او صفة اثبات الشرع بالرأي وفي اثبات شرط لحكم شرعي
او صفة جنب لا تثبت الحكم بدون ابطال للحكم الشرعي ونسخ بالرأي وفي
اثبات حكم او صفة ابتداء نصب لاحكام الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء شيء
من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام عند
الشافعي رحمه الله فان له اصلا وهو الصرف في الجواز اي اي لجواز البيع بدون
اي بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا
للتعدية هذا ما قال فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في
آخر الباب وانما ... نكر هذه الجملة اذ لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله
واما اذا وجد فلا لبس فلا امتناع ان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجري في
هذه الامور الا اذا كان له اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى
معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في
اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها المعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به
بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية لذلك الحكم لكن

هذا

هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم
يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تأثيره ولا ملائمته ولا كون المعنى المناسب
هذا هو المختلف فيه اثبات العلة بالقياس فصل القياس جلي وخفي فالخفي يطلق
عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة
قياس جلي الذي سبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في
اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا
بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في
مقابلة القياس الجلي شائع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس
انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي والعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
من حيث المعنى واما التسمية فلا تستلزم مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم والنسيان واما بالاجماع كالاستصناع و
اما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا ان للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو
لانه في خفاء بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا انتظر اليه

ر صحته في بادي الرأي ثم اذا ما تؤمل حق التامل علم انه فاسد والجلي اي ذكرنا
للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم اليه
القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاوّل ذلك اي القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره ارجح من الاول هذا اي على القسم الاول من
القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي على القسم
. . . . الثاني من الاستحسان وما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع
البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط
ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يتأدى بالركوع كسجود
الصلوة فانه لا يتأدى بالركوع فعلنا بالصحة الباطنة الخفية في القياس وهي ان
السجود غير مقصود هنا اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة
للمتكبرين وكما اختلفا في ذرع المسلم فيه في القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق
بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان

لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في قدر المبيع بل في وصفه لان الزيادة وصف لان زيادة
الذرع توجب جودة في الثوب بخلافه في الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا
المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكن عملنا بالصحة
الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن
دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي كل
من القياس والاستحسان اما ضعيف الاثر او قويه وعند التعارض وهو في صور اربع لا
يرجح المستحسن الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس
ضعيف الاثر واما في صور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على القياس واما
اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فا
لقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره
والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس
فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود بين الاعتبار فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن

مرد وديع الآخران اي من الاستحسا وبما صحيح فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بها و
وبين اخرين لقياس ان وقع الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض كلما الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فالظاهر فساد في هاتين
الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اذا كان قياسا
او استحسانا او بيه لتحاد اي اتحاد النوع بين اتفاق القياس والاستحسان في صحيح الظاهر
وفساد الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض في القياس اولى كما اذا تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك انما قال ان امكن لانه لم يوجد تعارض القياس والاستحسان على منافعه
والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا وكلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه الوصف بالجدي الصفتين
المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فلو كان القياس بهذا الصفة لا يعارضه قياسا صحيحا
سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم
بالمعنى المذكور اي بمعنى انه … كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم

ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع
ونحن نعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد
فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وبين استحسان كذلك قبيل وما ذكر من تثنية القوة والضعف فعند التحقيق اخلا هذا
منفصل ايضا لانه اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخ
من انه اذا تامل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة
في هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نزاع ان قوي قوي الاثر لا يخرج من احد هذه الاقسام لكن با
عتبار آخر غير داخل فيها وتداخل هذه الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة وهو المستحسن بالقياس الخفي بعد بيان صورة اخرى لا
استحسن بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدود من سنن القياس مثاله انه في
اختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعي
شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات وعليهما قياسا
خفيا لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن لكان المشتري يدعي
وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر المتن لانه مما تقدم فيعدى بحكم التحالف الى الوارثين

اي الى وارثي العاقدين اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما او الى المؤجر والمستاجر فانهما

اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والا

جارة تحتمل الفسخ واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف بقولهم اذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول

المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالرد رد المأخوذ او رد العقد والاستحسان

ليس من تخصيص العلة على ما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون

تخصيصا [illegible] في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل

المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون

باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فينتقض

بالدليل الذي لم يسل من راس الجرح فتمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان

ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا ملك المغصوب يوجب ملك بدله اي ملك المغصوب

لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر لان الحكم متخلف في غصب

المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي بدل المغصوب فانه

المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي

المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة

الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على انه مؤثر في الحكم فان

كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت بكلم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ

عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلا يسن فيه التثليث وهو انه تطهير غير معقول

ثابت في المسح التثليث لانه لتوليد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما

في التيمم وغيره في الاستنجاء فانه لان التطهير فيه معقول الثالث قالوا وهو الرفع بالحكم و

هو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة

علة للانتقاض وملك بدل المغصوب ومن الاتلاف لاحيا المهجة لا ينافي عصمة المال كما في

المخمصة فيضمن الحمل الصائل بالمحة فنقل لا بتقدير المصول عليه فينتقض بالمستحق

فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب

على ملك المغصوب في المدبر ومال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال

لاحيا المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحيا المهجة ينافي العصمة فاجاب

فخر الاسلام في الاولين بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة

نحن لا نقول به وفي الثالث بما لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة

مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والضابط للمنتزع في

هذه الصورة وهي صورة ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والامر

صورة مخصصة والنوع صورة الحمل الصائل والنقض بمال الباغي ان المعلل ادعى حكما اصليا
لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة مثلا ان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في التنازع
وهو الحمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان العارض
لا يرفع الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فيبقى العصمة في الحمل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع العصمة في ماله واجاب فخر الاسلام
بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء آخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة
الحكم في صورة النقض شيء آخر فلا يكون ذلك من صور الرفع بالحكم والظاهر انه لا حاجة
لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب
الضمان فضلا عن التأثير والمثال الصحيح للرفع بالحكم هو القصد الى الصلوة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة
على الماء فانه يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فيمنع
عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الرفع بالغرض وهو ان
يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم
خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين

وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث ثمة اي في السبيلين لكن لما استمر يجعل عفوا ويسقط
حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين
ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع
النقض بهذه الطرق فيها والا وان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل
العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن
اكثر اصحابنا يقولون العلة توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل نجعل عدم المانع من اجزاء العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم عند وجود المانع بعدم
العلة لا بعدم جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره المص والخلاف قليل
الجدوى لهم في جواز التخصيص الكلام على الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص ثمة لا يقدح
في حجية العام كذلك ههنا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسان فانه مخصوص عن
القياس الجلي ولان التخلف قد يكون بناء والعلة وقد يكون للمانع من ثبوت الحكم والمعلل
قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد
يتخلف عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كا
انقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر من تمامها كما اذا انكسر فلم يصب السهم وكبيع بالخيار
او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الترس وكخيار الشرط فان البيع بعد

البيع وجد فيه والشهود خرج الحكم وهو الملك ودخوله على الشهادتين دفعة على الاول لانه
لا يستلزم الدخول عليه بدون الملك او من تامه كما اذا الدار بعد اخراج الشهم والمذاق
ولخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به
عند عدم الرواية او من لزومه كما اذا الجرح امتد حتى صار [illegible] وان قلت ان اريد
بالحكم القتل فاذكره غير ثابت وان اريد الجرح وهو لازم ح قلت بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل
لعدم متاوقة المرئ فكان [illegible] مانع من تمام الحكم لحصول المفاوتة ولخيار العيب فانه
حصل فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا
بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلثة الاخر ولذا ذكر
في المحصول ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ جائز
اي مسلم لو هو من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا مستلزم
المجاز بل التخصيص في الالفاظ وكذا نمنع ترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون
تخصيصا لانه اي لان القياس ليس بحجة ح لان من شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى منه و
ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اي
على وجود [illegible] العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود
الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا [illegible] التقييد واجب لانهم ما اجمعوا

على ذلك حكم الا ان التعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد من العلة ما
يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل
عند وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او شرطها واذا وجد المانع فقد عدم
العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية سواء المستلزمة للاحكام لا ومنع
الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل مع شرائطه ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون
لزيادة الوصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اريد به ما يقابل المقيد بالشرط
وهو علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او لنقصانه
اي النقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها كالخارج النجس مع عدم
السبيل علة للانتقاض اي لانتقاض الوضوء وهذا اي عدم الخروج [illegible] في المعذور
فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة
نقيض ما يقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا يمنع من الشارع
اعتبار الوصف في شيء ونقيضه على ما افصح عنه المصنف بقوله ولا شك ان ثبت
تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور
التاثير في نفس الامر الا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه على عدم تاثيره
شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا

لايقدح في العلية لاحتمال وجود علة أخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة
كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له
مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل
مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا اخر وقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا
ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع
في اظهار الصواب والذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت عليه المشترك بين
الاصل والفرع لا يضره الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه
سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن ان اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يفيد لكن
قادحا في العلية وهو كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان
يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون
في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع
الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع ... لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي
من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع
فان بيع الراهن يبطل فيرد فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا

العقد

لا عقد فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه
وان حكم الاصل وهو البيع ليس ان كان الحكم الاول هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم
الاصل عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف في الفرع وهو العتق ان اد
عيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ وكقولنا في القود قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء
اذ لا قوة فيه ايضا في الخطاء على المثل لان المثل جزاء الكامل فلا يجب قصور الجناية
وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه لا يقبل الجدلي فنورد على سبيل الممانع
فنوجه ان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية لا يوجب
المثل الكامل فوجب المال لحقه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة اياه اي
مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل
اما مع السند او بدونه نهي اما نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف
الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا فاحتاج المعلل
الى اجراء الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لا احتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون هذا اي الوصف الذي ذكره

وهو ان يكون النهي مبنا عليه ...

... ان يقول المدعي ... كالا منه

غير بها والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد حيث او نوع غير ذلك الحكم لكن لا نعلم
ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود وان كان صالحا للعلية بل [illegible] كما ذكرنا
في تنكح الامة بالعبد حيث فلا ينتقل به الى فعيل لا نسلم ان العلة في الاصل كونه عبدا بل جهالة
المستحق السيد او الوارث والمانع وجود مانع في الاصل او في الفرع كما تم والمانع في
التعليل او مانع العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة لا التقسيم المعارضة وفيه
تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله و
والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصح شاهدا وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بعدم احدهما فعدم صحته الدليل يكون بالقدح في
صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته
في المعارضة بما يقابله ويمتنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب
من قبيل المعارضة لما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض
ان منع مقدمة الدليل يسمى مانعا ولو اذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند كا
اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه

وعند الاصوليين عبارة عن النقض [illegible]
ورجوعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين و
تخلف الحكم بمنزلة السند له ولهذا لكن يقيم الدليل على نقيض المطلوب يسمى
معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته الاولى يسمى
معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان ا
العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يقيم دليلا على ان
هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل فان كان بزيادة شيء عليه يفيد
تقريره وتفسيره لا تبديلا وتغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة
فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فعلت المعلل
بل لكان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم فرض فيستغني
عن التعيين بعد تعينه كالقضاء في تعيين بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح
الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا يسن
تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل

كمن هنا بان صوم رمضان تعين قبل
الشروع في الصوم من الله تعالى وفي القضاء [illegible]

دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكساً كما في
من عكس الشيء رده على أوله وإنه على طريقة الأقوال كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضي
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فإن كل عبادة تجب بالشروع لا بالنذر يجب المضي فيها
إذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض أن كل عبادة إذا فسدت لا يجب المضي
فيها لا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
فإنه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لأن الشروع مع النذر لا ينفصل أحدهما
عن الآخر وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أي في عدم وجوب
صلوة النفل بهما والآن لزم باطل لوجوبها بالنذر إجماعاً وفيه نظر لأنه لا دليل بيننا
على أنه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم وجوب الشروع لكان علة
لعدم الوجوب بالنذر والأول أي القلب أقوى من هذا أي من العكس لأنه أي لأن
المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل واشتغال بما لا يعنيه وأيضاً جاء
المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المجمل لشموله الوجوب ولشموله العدم وإثبات الحكم
المعين أقوى من إثبات حكم المجمل ولأنه أي ولأن الاستواء يختلف في القسمين
ومن شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع والوضوء وهو الأصل الاستواء بطريق
شمول العدم أي عدم الوجوب بالنذر أيضاً وفي صلوة النفل وهو الفرع الاستواء

بطريق شمول الوجود أي الوجوب بالشروع أيضاً وأما بدليل آخر عطف على قوله فأما
بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وجواب المعترض إما أن يثبت نقيض حكم المعلل بعينه
أو بغيره أو يثبت حكماً يلزم من ذلك النقيض كقولنا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا أي الوجه الأول الذي نظيره
قولنا المسح ركن في الوضوء أقوى الوجوه لدلالته صريحاً على ما هو المقصود من المعارضة
وكقولنا في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا أب لها ولا جد
فتلك كالتي لها أب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخ كالمال فإنه
لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارات والآن لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فإن المعلل أثبت مطلق
الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الأخ لكن إذا
انتفت هي انتفى سائر الأولياء بالإجماع من جهة أن الأخ أقرب القرابة بعد الولاد فنفيه
يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالتي مثال
الثالث نعي لها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الزوج الأول فهو أحق بالولد لم يقل عندنا
لأنه قول رجع عنه لأبي حنيفة لأنه صاحب الفراش صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض فإن أثبت هكذا

وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه

قدر ما يتعلق بالركن الثالث منه

اخر ومع ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول
فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى با
لاعتبار مع كون الثاني حاضرا كيف نساد الزاني لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد
شبهة وحقيقة الشي اولي بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان كون
الولد منه مايه غير متيقن عندنا واما الثانية فيها ما فيه من المناقضة وهو انه جعل
العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلبت لانا جعلت علة
المعلول انما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب
ايضا غاية لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاه اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
لا اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراة تكررت في ركعتي الاولين فكانت ركنا
في الاخرين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض جعل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود في ركعتي الاولين لانه

تكرر في ركعتي الاخرين والمخلص عن هذا الايراد بالمخلص الجواب عن هذا القلب
بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل بل تعليل احدهما با
الاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر وهذا او اثبات المساواة بينهما
ليس لهذا والمساواة من كل وجه لو لا ينصور ذلك المساواة في المعنى الذي بني
الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم كالشروع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو
النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى نحو الثيب الصغيرة تولى عليها في مالها
تكذا في نفسها كالبكر الصغيرة وفيه اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانها يولى في نفسها فيجعل
الولاية شرعت للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء
فلا نجعل الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول لكنهما شرعت للحاجة
فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في

في نفسه حالان احدهما قبلي والآخر بعدي ولان شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط

للآخر فلا يمكن للاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في المسئلة القراءة فلان

الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع

الثاني وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكر فلا يمكن للشافعي الخلاص

من هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة

ومنها خالصة ليست فيها منع المناقضة بان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما

اثبته المعلل مقبولة وان ثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا

بل ظنا لمحوز ان يكون بيان علية وصف الخصم موجبا لزوال الظن بعلية وصف

المعلل مستقلا او ان اقام الدليل على علية شئ آخر فان كانت العلة قاصرة لا تعتبر

عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون قابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب

والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي

لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر يحتمل

ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال

وكذا ان كانت العلة متعدية المجمع عليه لا يقبل كما نعارضا بان العلة الطعم

والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة

وبين لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون

جزء علة وهذا القدر يكفي المعترض لنفي القدح في علية وصف المعلل وان تعرض لشئ

الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه يقبل منه عند اهل النظر للاجماع من

المعلل والمعترض على ان العلم احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية او واحدة لا بعينه

لا يتعدى الفرعين لانه ليس الصحيح احدهما نافيا فساد الآخر وجواز فساد واحدهما على تقدير

صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكر وانما قبله اهل النظر لانه للخلاف لزوم البطلان

ثم نبين فصل في دفع العلل الطردية هي ما ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا

فقط او وجودا وعدما والمراد بها ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيخص

الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما

يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهو يلجئ المعلل الى العلة

المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه

مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال الموجب

يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى بروسكم وسواه البعض سنة واقامته

بالاستيعاب تثليث وزيادة وان يقول ان يسن تكراره ثلث مرات يمنع ذلك في الاصل

لان الركنية توجب سنة بل السنة في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة

ما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما

انتفع الآخر بناء على ان العلة

واحدة في المتلوح من المعترض

كالقراءة والسجود والركوع لكن الفصل بالمستوعب للمحل لا يمكن وتكميله الا بالتكرار
لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض وهذا اي في مسح الرأس المحل والفرض متسع
يمكن التكميل بدون التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقرير الاول تعليل بعدم
العلة وعلى التقدير الثاني ممانعة والتفصيل انه ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة
امثال الفرض فنحن القائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار فلا نسلم انه سنة في هذا الاصل كقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه بالاطلاق ينتظم تعيين الشارع وكقوله المرفق
لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا
يدخل تحته الباقي في الممانعة وهي في الاصل بان يمنع الوصف الذي يدعي المعلل علته
في الاصل او في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فانه بالجماع بل هي متعلقة بالفطر
على وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او
الذات بحسب الكيل فهي عدمية جائزة كجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة
في وصف وللجواز عند تفاوت الكيل هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الكيل اذ
ان بيع القفيز بالقفيز جائز مع كون حبات احدهما اكثر وان اراد بالمجازفة
بحسب المعيار نخصص بما يدخل فيه اي في المعيار فلا نسلم تحققها في الفرع اعني بيع التفاحة
بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي المنع ثبوتا
على الذي يكون الوصف علة له في الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف
مذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي مسئلة التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة
تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع لما ذكرنا الآن وهذا المثال للمنع الاول وان اد
فيهما غير متناهية بالمساواة فلا نسلم في الصبرة لانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على
الآخر عاد العقد الى الجواز وهذا المثال للمنع الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فيقول لا بعد التعيين ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه انما يصير
متعينا بالشروع او قبله فلا نسلم ذلك في الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية
قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين
النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعا واما الممانعة في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف

كقولنا في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة اي علة عدم العتق
في الاصل اي في ابن العم مثلا اي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقولنا لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع
يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقال عن تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم
يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام كتعليل الايجاب الفرقة بالاسلام احد الزوجين الوثنيين
اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد
ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل بها او لم يدخل وكتعليله لبقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت
بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعد الدخول فقبل
ثم نقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع فنقول فان الاسلام لا يصلح
قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا تعليل له ولا فساد

وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافيا للنكاح
ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان مستدلا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد وكنه
لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وكقولنا في الحج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا نية النفل عند الشافعي لان
تعلق النية في العبادات التي يتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة
والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس
في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور بل يمكن ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا ما ذكره
بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا حمل المقيد على المطلق
وهو باطل وكقولنا الطعم شيء ذو خطر بمعنى كثير الاحتياج اليه فيشترط لتملكه شرط
زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود وتعلق بالمطعوم قوام
النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال لما كان الحاجة اليه
اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهوى ففي ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم
على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى العلة
المؤثرة كقولنا الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينقض بتطهير
الجنب عن البدن او الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير

معقولا فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير
حقيقي فيعقل المعترض ثم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشارع
بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي
اي النجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
او لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين
عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده
والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم
من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سببا للحدث واما قول صاحب
الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع
لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل عليه
سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المايعات على الماء في رفع الحدث لانه
قياسها عليه في دفع الخبث ههنا على ان عدم معقولية النص هنا معقول وعلى
تقدير لانه انما يصح القياس المايعات على الماء في دفع الخبث باعتبار انه مزيل
قالعة للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه

من تطهيرها بالماء معقولا لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا
بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في كونه آلة التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم
ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة يستغنى عنها اي عن صيرورة الوضوء
قربة كما في ساير شرائط الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما تحتاج الى كون
الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل فيه اي في وظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن
لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر في حكم الاصل فان قيل غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولا تقريره ان الحكم
بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن في ذاته وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الخ
هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل
بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع حكم سراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج والى
هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف
الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء الا معقولا فلا يجب
النية واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة

الى السبيلين والغائط فلا حرج في غسل جميع ما سوا الاصل فلا يكتفى بالبعض وفيه مثال
النقص فرع آخر مذكور في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة التطويل والزيادة
على المقصود لا للغاية فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في
توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين في ...... في الانتقالات اي انتقال الناس
في قيله من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم فهو حشو في
... القيل خارج عن المبحث وانما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما جميعا والمشار اليه هذه الاقسام
بقوله فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اي علة القياس ولا لاثبات
الحكم الاول ولا اثبات حكم آخر محتاج اليه الحكم الاول او لو لم يحتج اليه لكان حشوا
في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول
فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال في العلة
والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة الاربعة والاول صحيح كما اذا قال الغير
المودع او المستهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم
احتاج الى اثباته فهذا الاسم انتقال الا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول
بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم

... يترك هذا الكلام واشتغل بآخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض
... قصة الخليل عم حيث قال ان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
... الحكم فلا يبالي بان دليل كان عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد ذكر
... مطلقا في موضع الكلام لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض
... هو اظهار الصواب لا يحصل وفيه نظر واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى وهو
... الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي
... فالخليل عم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها
اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه
اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنيتها
فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول
الرق لم ينتقص ونثبت هذا اي عدم نقصان الرق ... بعلة اخرى كقولنا
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو
نظير الرابع من الانتقالات كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص
فكلاهما صحيحين والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات

بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الحكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فيه
بالملك كملة وهي تشتمل على ابواب وفصول ...... في الحجة التي تصلح للدفع دون
الاثبات وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظر
للاثبات منها استصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو
حجة عند الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا
كان او اثباتا ثابت تحقق بدليل ثم وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة
للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات لحبق المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا لان
الارث من الاثبات فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب
من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح بعد اليمين وليس مثل الحجة لدفع
الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة المدعى عليه
وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا
انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة

المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم قال لم يدخل لا يقبل قول المولى عندنا لان
العبد تمسك بالاصل فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى
ان بقاء الشرايع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها ولانه
اذا انتقض الوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث واذا شهدوا انه
كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية لمدعي وقوع الشك في طريان المنتقل فانه حجة للاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر
ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فهو ودعوى الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب
الدليل في غير محل الخلاف لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء
هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث
الدالة على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر
في النسخ واما في حياته فقد مر جوابه في النسخ من ان النص يدل على شرعيته موجبة
قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله

اذ لو نزل النبية قطعاً لوجوب التبليغ والتبيين ... والوضوء والبيع والنكاح

ونحوها مما يوجب حكماً ممتداً الى زمان ظهور مناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع ...

لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع

وقد مر انه لا خلاف فيه ومنها اي الحجج المذكورة تحكيم الحال كالموجر مع المستاجر

اذا اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه ولا بينة يحكم الحال فان تحكيم

الحال عند عدم دليل اخر واجب فان كان جارياً فالقول قول الموجر في اجرة الطاحونة

والا اي وان لم يكن جارياً فالقول قول المستاجر وهذا اي تحكيم الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق

فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت انها اسلمت قبل موته وانكره

الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال ... لانه

لا يصلح حجة للاستحقاق من جهتها اظهر ان يحكم الحال الحاضر من وجه العمل بالظاهر

ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما يتمسك به

للدفع دون الاستحقاق كان يضاف الحادث الى اقرب الاوقات حدوثه فانه للاصل في الحوادث

وقد تمسك به زفر في اثبات الاستحقاق على ما افصح عنه هذه المسئلة مات ذمي فجاءت

امرأته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول

قولهم وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات فلهم

... سبب في ان ثابت في الحال فيثبت في ماضيه تحكيماً للحال وهذا ظاهر تعتبر للدفع وما ذكره

ابن ... يصلح للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح له قيل من الحجج الفاسدة التعليل

بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ من ان الاخ

لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم ،، ،، ،، ،، ،، البعضية كابن

... فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا انه يثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة فقط

... يلزم من عدمها الحكم كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يتجه

... يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واما

... اذا اثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو تمسك بالاصح والاقليس من جملة الحجج

الشرعية اذا لم يقل احد بحجيته بل هو تمسك بعلته فهو بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا

... تعارض الاشتباه فانه ترجيح فاسد لا احد القبيلين لا حجة بل الراسها وقول زفر

في ... المرافق مرجعه الى التمسك بالاستصحاب لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب

تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفقان

تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع

المعارضة والترجيح ______ هي في اللغة جعل الشيء بحذاء الاصطلاح

بيان القوة لاحد المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان نقيضه احدهما عدم

عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد احترز به عما يقتضي حل المنكوحة وحرمتها
في زمان واحد احترز به عما يقتضيه حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
ولا بد منهما من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقيق
التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضا احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون
النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى اشتراط امر زايد وذكر اتحاد المحل
والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في هذا الباب فان تساويا قوة
بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا والآخر مشهورا لانهما
قطعيان او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل فقيه وخبر يرويه
عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان
اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال
النص راجح على القياس فهذه ثلث صور ففي الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا جائز
اولا مانع من ذلك والحكم التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة
فلا ترجيح من قولهم مستقلق بفعله رجحان زن وارجح قاله لوزان حين اشترى سراويلا
بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل القليل الذي لا يلزم
الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف

كرمان

كرمان الجهة والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين الاخيرتين واما
حكم الثالثة فما ذكره بقوله وان تساويا قوة سواء تساويا عددا او لا ففي الاجماع ايضا
في معارضة الاجماع الاجماع يتعين التبديل على ما مر بيانه والكتاب مع السنة ايضا تعارض
الكتاب الكتاب والسنة الكتاب على الكل لما وقع في صورة التعارض على نسخ احدهما
على الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا
المتقدم توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ جوابه يجوز
وهو ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما
ان امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان وسيجيء ذلك على الشيئين فان
تركب ذلك فيهما والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس مثال
المصير الى السنة عند تعارض الآيتين كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فاستمعوا له
وانصتوا فانهما تعارضان فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة
ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روي النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي
صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها
ان النبي عم صلى ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على ساير الصلوة
وما قول الصحابة كمثل الى ان النسخ لا يجري بين قولين اذ لا يتصور فيهما التقدم

والتأخر ولا بين الاجماع ودليل اخر قطعي من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد بخلاف

نص قطعي ان امكن ذلك والا يجب تقدير الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود

الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض فيه الاثار روي عن ابن عباس رضي الله انه نجس

وروي عن ابن عباس رضي انه طاهر والاخبار روي عن جابر رضي الله ان النبي صلى الله عليه وسلم

سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انه صلى الله عليه وسلم

ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة

اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا

بيقين والمتوضئ محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحد منهما وانما لم يحكم ببقاء الطهارة

لانه يلزم الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهمال لاحد الدليلين

بالكلية لا تقرير الاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول من الاصل ضرورة امتناع

الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ وسواء التعارض في الكتاب والسنة

اما بين ايتين او قراءتين في اية كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم

فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها وربما قيل ان المراد بالمسح في الرجل

هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يتحدد له غاية في الشرع فيكون

قبيل المشاكلة وفايدته التحرز عن الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح له

المسح لكن لتنبيه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا

شبيها بالمسح مردود بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب

والنظم يوجب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي ذلك اذا لمثبت اوآية او سنة

مشهورة او متواترة والمخصص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر في

التعارض الاتحاد في هذه الصور الاشياء فالمخصص ان يدفع الاتحاد في واحد

منها اما الاول اي المخصص من قبل الحكم فاما ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا

باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما

او بان يحمل على تغاير الحكم بان تبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر

كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع

اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكان اللغو

في الاية الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو في الاية

الثانية ضد العقد بدليل قرانه به فيها والعقد تعالى يكون الا الحكم في المستقبل

كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في الاية الثانية

يشتمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق

يقال تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة

اي الآية الثانية يقتضي عدم المواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في
الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة في الآية الاولى المواخذة في الآخرة بدليل
اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة في
اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين
وهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة
فوجه دفعه وشرح اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعا
رض وان الثاني يحمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة في الثانية اي المواخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
ويكون العقد شاملا للغموس ويصير حكم الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
... اثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد محتمل
فيحمل على المفسر ويندفع التعارض لكنه ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم
ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في
عرف الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دل على ان
المواخذة في الآية الاولى من المواخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب اذ الآخرة

بالقصد وعدمه في المواخذات ... الدنيوية في الآيتين قبل التعارض هنا في اللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الآية
الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا
يواخذكم بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللايق ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو
كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا والمواخذة في الصورتين في الآخرة
لان الآخرة دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة
واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا و
هي الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالآية الاولى اوجب المواخذة على الغموس والثانية
لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني
وهو التخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشددة على الاقل مما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل

اي الآية الثانية يقتضي عدم المواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في
الغموس فجمع بينهما بان المراد من المواخذة في الآية الاولى المواخذة في الآخرة بدليل
اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة في
اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال كفارته اطعام عشرة مساكين
وهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة
فوجه دفعه وشرح اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعا
رض وان الشافعي يحمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة في الثانية اي بالمواخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
... اثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب هو العزم والعقد عزم
فيحمل على العزم ويندفع التعارض لكنه ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم
ان لا يكون العقد جاريا على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في
عرف الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان
المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الأخروية وهو اقترانها بكسب القلب فان الآثم

بالقصد وعدمه في المواخذات ... الدنيوية في الآيتين قبل التعارض هو اللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الآية
الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه ملحق من التابع من ...
يؤاخذكم باللغو الذي يدعو الدبار ... بل اللائق ان يفعل لا يؤاخذكم الله بالسهو
كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمواخذة في الصورتين في الآخرة
لان الآخرة دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقد
واللغو وذكر الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة ان المراد المواخذة في الدنيا او
بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالآية الاولى اوجب المواخذة على الغموس والثانية
لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني
وهو الخلاص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على الاقل مما لم يحل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل

الظلمات الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لينا كد الظلمات واما الثالث وهو المخلص
من قبل الزمان فانه اذا كان مرجح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان
دلالة كنصين احدهما عام والآخر مبيح يجعل
المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم
المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ
اذ يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار
المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
الحرمة بعدها نسخا وانما يكون لورود في الزمان المقدم دليل شرعي دال عليها وذلك
غير مسلم ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس
تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فقد
قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا وانا نقول
بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال
الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء منها وظهر الاباحة

بمعنى

بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد المحرم واعلم ان الشيء الذي كان الا
نتفاع به ضروريا كالتنفس وغيره ممنوع الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق وان لم
يكن ضروريا كاكل الفاكهة فما لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة
عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة
البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف
الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها
العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا
تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما
لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسن ولا قبح وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف
فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت
الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق

بثبوت الحكم في الجملة اي لا تذكر ان الحكم حظرا واباحة اما الاول فبطل لانه جزم بعدم
الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور بعدمه واما الثاني فرد
بانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تنافي
فرض بين الحكم بالمنع والحكم بعدمه حتى يمتنع في انتفائهما واما التنافي بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث فقيل انه من حق اداء التقدير انه من
لا دليل من الشارع ولا حاكم من العقل وهذا يساوي العقول بالاباحة من جهة
اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه
نظر لان المذهب المتوقف يقول انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب
اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان وكذا قوله عطف على قوله لان قبله
البعثة اي ما اجتمع الحلال والحرام الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما
اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح
فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرر التبديل بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس
اولى من التاكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل

بناء

بناء على العدم الاصلي فينظر فيه اي في ذلك الاصح فان كان الاثبات اولى فلو قلنا انه تزوج
ميمونة رضي الله عنها وهو حلال مثبت وما روي انه محرم نافي هذا نظير الذي يعرف بالدليل
وذكر ان نكاح المحرم جايز عندنا تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي تمسكا
بالرواية الاولى فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في
الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه هل كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى
انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الا
حرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت والاحرام حال مخصوصة
يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم
عبد الله ابن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال
ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل فقال ونحو اعتقت بريرة رضي الله عنها وزوجها
حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي
انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فقالا ان التي
زوجها حر ان اعتقت يثبت لها اختيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجيح
رواية انها اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهان بقوله
واذا اخبر بطهارة الماء وبنجاسته فالطهارة وان كان نفيا ويدرك بظاهر الحال

لكنه لما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ بانا ذا طاهر من الماء الجاري ولم يوجب عنه
اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر واحد بنجاسة الماء وللآخر بطهارته فيبدوا ان
تبتنى معه دليل كان كالاثبات والا بل يتمسك بالظاهر فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت احاطة
علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها
فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به
الشهادة غير مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات
واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة فلا يجعل احد القياسين اذا تعارضا
على النسخ لانه لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رضي الله
فيما يدرك بالقياس كالقياس فيا خذ بايهما كان من القياسين ومن قول الصحابي في هذا
بعد شهادة قلبه لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان بحجة في حق اصابة
الحق ولقلب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه فان ابعد
التحري هذا عندنا فقال الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة
واحدة قولان واقوال واما قولان المروي عند اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه
ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول

انا

انا وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل و
ههنا ليس التعارض للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح ونصبه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر
الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا يتعين على ما ياتي فكل واحد من القياسين دليل له
في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما
واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فيهما فيما يقع به الترجيح
فعليك باستخراجه من مباحث الكتاب والسنة مثلا المراد به ما يتضمنها من الامر
والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل و
المحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة وفي السنة المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة
واحاد مقبول او مردود وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه
معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي
كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة وامرا
خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة
في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما هو في علية الوصف فيه النص الصريح على

بعض يقع فيه الترجيح باصله وبما لو عليه او امر خارج عنه والتفصيل يطلب من اصول ابن الحاجب

على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره
وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف ثم ان الراجح تاثير
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود
اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب من راجحين يقدم على المركب
من مرجوحين او ساو مرجوح وفي المركب الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
يقدم ما يكون الراجح في جانب الحكم على ما يكون في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة
وكل ذلك يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها
والذي ذكره في ترجيح القياس اربعة امور الاول لقوة الاثر اي قوة التاثير كما في ترجيح
القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة الذي له طول الحرة لا يجوز له تز
ويج الامة عند الشافعي فان الشافعي يقول يرق ماؤه مع غنيته عنه كالذي تحته
حرة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذ دفع
اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد
وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر
ثابت الشرع ومكمل المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشرف من تزوج الحبس

مع ما فيه

مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس لان
رعاية الكرامة على هذا الوجه يؤدي الى البعض العود على موضعه بالنقض وهو ان يكون للعبد
اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو جايز بالعزل باذن الحرة
اتفاقا على ما نبه عليه المص بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف
حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى وهذا اشارة الى جواب
وجه الضعيف في قياس الشافعي ثم اشار الى وجه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن
له سرية جايز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية
عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان
قادرا على ان يشتري امة لا يحل نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك
اذا كان له سرية وام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه
يقول الشافعي الرق من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة
على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر والرق
يصير كالكفر بلا كتاب في تقوية المنع ككفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية
قياسا على نكاح المجوسية والجامع الكفر كما ذكرنا وعلماؤنا اذا كان تحته حرة قالوا ولان الضرورة
تندفع باحلال الامة المسلمة ثان الجعلة الجامع في القياس الثاني والجامع ارقاق الماء

في كتبنا اعنه وعلته اندفاع الضرورة باحلال الامة وقلنا ان نكاح يملكه العبد المسلم

فكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم و

على الحرة الكتابية وايضا سواء دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي

هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا العكس

امع انه لان الرق منصف للمحرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرق

الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا شبه فلنا انه ما لم يشبه بالحر

من حيث الذات فاوجب هذا ان السهمان التنصيف في استحقاق النعم التي يختص بالا

نسان فطرف الرجال يقبل العدد وان لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل

التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه

لا يقبل التنصيف بالعدد لان المراة لا يحل لها الا زوج واحد فينصف باعتبار الاحوال

فيحل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة لا مؤخرة عنها فانه حال لا يقع ايضا

نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة

وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت في احدى الحالتين

فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة

لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القطع بالتثليث والحاق

المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق

انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل النصف الثلاثة اثنين لا واحدة احتياطا

لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التعين بنصف التطليقات الثلث وذكر

في اثنين دون الواحدة وليس التشبيه في جعل الطلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة

حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح الرأس عطف على قوله و

كما في النكاح الامة الكتابية ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركنية التثليث على تقدير

تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء بالمسح حصوصا مسح بعض المحل

مع امكان الغسل لان مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن

كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والاثم الثاني من ترجيح العكس

قوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في

هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة و

الجورب بخلاف الركن فان الركنية ما توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل يوجب

الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين

فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب فانه لا يجب عليه

ان يعين ان هذا الرد الوديعة او رد المغصوب وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان

ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر ونحو بالخصوص
النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فانه اي
الشافعي يقول انما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وكذا لان
المنفعة مال كالعين فان كان فيه اي في المثل تقريبا فضل وهو الضمان فهو على المتعدي
لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان او وجب الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان
لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
والاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان في المغصوب اي على الجابر
الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل لمال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدي عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء بلا واسطة
فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة
ذلك فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها

في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع
جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى
آخره بقوله ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان فات يفوت على تقدير وجوب الضمان
اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل وان عظم فايت الى ضمان يحصل
اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت تأخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتأخير
اولى من الابطال ثم اجاب عن قيل الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقيلنا وهو ان التقييد بالمثل
واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب
راجح على قياسه لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع قضاء الصلوة والصوم ونحوهما
في جميع العدوانات الثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كتاثير وصف السفر في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف
الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني فان قوة ثبات الوصف
على الحكم يكون بلزومه له بان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة راجعة الى قوة التأثير في
الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول

باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم
اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف ويتبين لازم العكس الذي ينافي رفع عكسا وذلك
لان العكس عين جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف قولنا
كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قولنا ركن لان المضمضة
منكرة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق
لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع
الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط
قبض بدله كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس بالصرف والسلم فان كل مبيع غير
عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم اما قال قبض بدله دون قبضه لان
المبيع في السلم والمسلم فيه غير مقبوض والمقبوض هو راس المال غير مبيع فانه اما
من قولنا كل منهما اي من الطعامين مال قوبل بجنسه حرم ربا الفضل وكل مال قوبل
بجنسه حرم بالفضل فانه يشترط قبض بدله فانه لا ينعكس لان اشتراط قبض الراس مال

السلم

السلم فيه الربوي كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل مال الوقوبل بجنسه لا يحرم
ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في مسئلة القصوى وهذا العكس اضعف وجوه
الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما يحسب بعدم الحكم عند
عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر
في العلية التاثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فان رجح
التاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم ... بلا بحث
اذا تعارض وجه الترجيح فان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف
الذاتي اولى منه بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشي بحسب الذات او بحسب
بعض اجزايه والعرض ما يقوم بالشي بحسب خارج عنه كما تعارض جهة الفساد و
الصحة في صوم رمضان لم يبيتا بل لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند
الشافعي ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة
بدونها والبعض وقع صحيحا لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل
او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر وذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا
كفاية فهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة مفتقر الى النية وهو وصف عارض
لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن

نحو الصحة بكون النية في الثنية اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذكر ان الترجيح بوصف
العبادة ترجيح بعرض وفي [illegible] ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه
كقول ابي قوم الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق لان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية
ويشبه ابن العم بوجه كحل الزكوة وحل وجنه وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم لزيادة فائدته
كالحكم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح
بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان يتكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء
فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء وبالاجزاء اولى من ذات جزء بحكم
الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعموم التاثير الاكثر والاعم والابسط
ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان كان عدم التاثير
كالاكثر فلا نسلم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن [illegible] يترجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لا
متناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل

عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر في وجود الحكم
وعدمه [illegible] لان تقوى الشيء انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم
على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وللقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة
لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا
للدليل الاخر موجبا لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح
ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بل يستحق جميع المال على ابن عم
ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل لكان الارث
ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام
فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف
الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان صفة الجهة اي جهة الاخوة
لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب لان الجهة اي جهة القرابة متحد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية
بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواية ما لم يبلغ حد الشهرة فانه حينئذ اي حين يبلغ حد الشهرة

يحصل منه اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف
واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان الترجيح هو القوة لا الكثرة وان كانت
القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتادية المفضية اليها واما اذا لم
يؤد اليها فلم يعتبر واذلك في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بكل واحد منها لا بمجموعها فكثرة الاجزاء توجب القوة لا الكثرة الجزئية
واعتبر ذلك بان هذا يحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف
المصارعة فان الكثرة لا يغلب القوي فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعفاء
فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة كثر
جميع الصحابة على الفساد بالكثرة فهو صدم غير مثبت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة
الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر في نفسه بلا مدخل لوجود الاخر
اصلا ولا ترجيح القياس بقياس اخر يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الادلة
لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة
الا بتعدد العلة لا حقيقة ومعناه الذي يصير به حجة هو العلة الا اصل في لا يكون
هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة
الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار ولكل واحدة من العلتين

المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح الحديث بحديث اخر و
على هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح
مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر و
لا يتحد به لتفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع
على عدم الترجيح بكثرة العلل فيها وكذا اذا خرج احدهما جراحة واحدة والاخر عشر
اي عشر جراحات على مجروح واحد ومات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الا
الجراحات وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين وان في لا يرجح صاحب الكثرة
ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق به دون الاخر ولكن تقسم بقدر الملك لان الا
الشفعة من مرافقه اي منافعه كالثمرة والولد فيتقدر بحكم العلة لا يتولد منها
ولا ينتقض علينا لان المراد هنا العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية
يلتبس بان الشفعة لا علة مادية يتولد بها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان و
تاثير العلة الفاعلية في المفعول ليس بطريق التولد بل بايجاد والمعتاد عقيبه فلا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
بيـــــان الاجتهاد هو في اللغة استفراغ في امر من الامور ولا يستعمل الا

الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي يتنوع الى الاستدلال ظني انما قيد به لان

الاستدلال في المسئلة الفقهية قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والنص وقد

وقد يكون ظنيا لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او في غيره والاول الاستدلال الظني والثاني

قياس فبينه اي بين القياس وبين الاجتهاد عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على

كثير من مهرة هذا الفن وشرطه انه يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة

ومعانيها المعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم

لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الا

فادة وشرعا بان يعرف المعقولات الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات

الافادة وشرعا بان يعرف الاربعة وعلمها اي علم السنة متنا وهو نفس السنة

والمقصود معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقديرية وسندا وهو طريق

وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي ووجوه الطعن كما ذكرنا بشرائطها

واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن

ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القول المخالف له مردود وحكمه اي اثر الثابت به غلبة

الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطأ والمجتهد عندنا

يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة

حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واحد في

حادثة وادى اجتهاده مثلا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذلك فالحكم عند الله تعالى في حق

كل واحد ومن قلده مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولا تعدد يلزم التكليف

بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا اصابة

ما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراءه ذلك لكان مكلفا بما ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد

المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان

القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة وكل ما يستلزم ان

يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين لو وجب متعدد وهو

محال تدارك وفيه نقول واختلاف الحكم بالنسبة اي قومين جائز بان يكون الشيء

واجبا على مجتهد والمقلدين له ومحظورا على آخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين

الى قومين مع اختصاص كل منهما بحكم ثم اختلفوا اي القائلون بحقية الجميع فقال بعضهم

يتساوى الحقوق في الحقية لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وقيل

لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم واحد منها احق لانه اي الاحكام

الاجتهادية لو استوت لامتنع تحقيق اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد

قال في التقويم لو تساوت الحقيقة لبطل مراتب الفقهاء وتساوى البازل بكل جدية الطلب
ومن اختار الحكم بادني طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع
الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا
اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون
الحق واحدا اجماعا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان لكل من الاجتهادين حقا لم يكن
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى ففهمناها ما هو الصواب
والحكومة التي هي احق وافضل ويدل عليه ذلك قوله وكلا اتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي
اجرا واحدا ولا تنصيص بتساوي الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان
لها شانا وقال ابن مسعود رضي الله ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان و
غير ذلك من الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وبيان كانت
من الاحاد والاثار متواترة من جهة المعنى والاثم يصح الاستدلال على الاصولي ثم ان ما
الاستدلال بدلالة الاجتماع نقلا ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر
لا مثبت وان ورد نصان متضمنين في حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد المعنى اذ دلالة النص

يعني لانه يدل على ولا التناهي بحال لو وجد التناهي بحال لا يكون كل واحد منهما حقا وكذا اذا وجد
التناهي يعني بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشرع بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عندنا اذ المحال ممتنع
في شريعتنا لانه مبعوث الى الناس كافة واولهم للحق بجميع الفصول او بعضها
من غير تفرقة بين كل المفتي حل له خلاف الحرمة ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد
بقيد لانه اذا اخطا فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائط بقدر الوسع ولذا كان
وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطا فلا يلزم
عنه واما مسئلة القبلة فليس التحري فيها للاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق من حرم
عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه بدلالة وكذا ان
لو اصاب جهته بلا تحر فعلم بها في الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطا بعد التحري يصح فليست
بنظيره لما نحن فيه واما ما صلى من خالف الامام عالما فلانه تباين الاقتدا به
وبنا صلوة على صلوة فلا دلالة فيه على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند
البعض هو مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الا
نتهاء لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث من حكم المطلق ان يتصرف الى الكامل وهو الخطاء
ابتداء وانتهاء وفيه تعليم القوم في اساري بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق

لمسكم فيما افدتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ
ابتداء وانتهاء مخطئ لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب وعند
البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء، وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد فان قيل هو حجة للخصم قلنا ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى
الدليل بمعنى انه قد قام بالدليل كما هو حقه مستجمعا لاركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس … اقامته بالبرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى
ففهمناها سليمان الاية … كلا آتينا حكما وعلما لكن سليمان هو خص باصابة الحق
وقد مر ما فيه من موضع النظر فتذكر وتشطر الاجر لم تعلم تنصيف الاجر لما عرفت فيما
تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشره بدليل على هذا ايضا انه مصيب
من وجه دون وجه فان الثواب الاجر انما يكون على الصواب ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك
بل اجر المخطئ على كده في الاجتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من قبل كان اما القتل او المن فرخص النبي … بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة
الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل والمن فنزول العذاب
بالخطاء في الاجتهاد والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب … بل يكون معذورا
وما جوزنا الا ان يكون طريق الصواب بينا فيكون الخطأ لتقصير من المجتهد فيعاقب

ولنا

وما المخطئ في الاصول والعقائد فيعاقب بل يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية. القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحكم وهو الله
… العقل عند ماتريدي بالاظهار اما الحكم الذي اصابه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى ظاهر وكذا
الذي اخطأ فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده مامورين به كان ذلك الحكم بهذا
الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس
المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع الخطاب
له وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا او تورد الابحاث في ثلاثة ابواب باب
في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء او يكون والمراد تعلق زائد على التعليق
بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بهما حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان هذا
لكن ذكر ان كان المتعلق واخلاء ذكر الشيء او سببا لكن ان كان المتعلق موصلا
اليه في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا وشرطا ان كان الشيء يتوقف
عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالحكم بان الحكم
اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
ووجوب الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب لا الاثر الثابت به
على ما سبق ذكره ولان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله

الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو
المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد
الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله به ثواب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة اما
الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوية في العبادات تفريغ
الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية او الاغراض المترتبة على العقود وما
الفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق فيكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع
الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه
لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما يثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور
وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
يسمى بطلانا وكونه بحيث تقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية
يسمى فسادا وانما المتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق
عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم المعاملات احكام اخر منها الانعقاد

وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب بالقبول فالبيع الفاسد منعقد لا
صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح واما
الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد
او لا يكون اما الاول فهو الحكم الاصلي فان كان اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان
هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض كالايمان
الفرض على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث ايات في الصلوة وملحق به كالزيادة عليه
والحد المذكور انما هو الاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فتامل وبظني فواجب وعلى هذا
يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عليه السلام
والخلفاء الراشدين من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى واسطة بين
الواجب والمندوب وليست السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيتم تلك الواسطة وغيرها
والا فمندوب او نفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس
اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه كراهة
التحريم ثم ان المنع المذكور حد يخلو عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منع فمكروه
اي كراهة تنزيهية وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحلال يجامع الكراهة

دون الاباحة وبمقابلة المحظور ومراعى من مقابلة الحلال ومو الحرام لصدقه على المكروه
كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم علما وعملا لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده
والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليل
واما ان كان مأولا فلا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف وتفاوت
اي يستحق العقاب تاركهما اي تارك الفرض والواجب وان الشافعي لا يفرق بين
الفرض والواجب في المعنى المتنازع لانه لا نزاع له في تفاوت
مفهوميهما لغة ولا في تفاوت ما يثبت بدليل قطعي كمحكم كتاب الله تعالى وما يثبت بدليل ظني
كخبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من
معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل
قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب
ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي
او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل
الاركان فرض ايضا وكل من الاطلاقين شائع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد
وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من

غير

غير قرينة اما تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعلوضيا فخر الاسلام وكثير من اصحاب
ابي حنيفة للعرف الطارئ وعندنا يقع على غيرها ايضا فلا ينصرف الى طريقته عليه السلام بدون
قرينة قيل فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة
بمعنى مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقطعي عيد
ان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل
وهو دون سنن الزوائد ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات
وهل يقول احد ان نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل وسواك النفل لا يلزم
بالشروع عند الشافعي حتى لو مضى فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما
لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا
في العلوم من القصد بل هو بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد
الشروع فانه عين محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان اداء من النفل صار لله تعالى فوجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما ادى الا بلزوم
الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادات مما يحتاط
فيها فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا

قبل المقتضي جواز ابطال الموجود حتى يتساقطا وايضا لما وجب صيانة ما صار
لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر ومعناه حالا فما صار لله تعالى فعلا وهو المنذور
من الفعل فما صار له تعالى فعلا اولى يعني ان علة الشي وصيانته عن الابطال المهمل
من ابطال وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب لحصول اعلى وهو ابقاء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب ثم الحرام يعاقب على فعله
وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشي كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما
واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ليست في نفس الفعل لكن بحل ما يلزمه
وفي الاول اي في الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه
فنسبة الحرمة واضافتها اليه فيعدم المحل هنا اصلا والفعل تبعا فيسند الحرمة
الى المحل فيسند الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن
ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم لانه اطلق المحل و
قصد به الحال حلا اما كثير منهم اي من اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة الفعل على ذلك وفي الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا لاطلاق
اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه ان منشأ الحرمة الآن

الهادم

الهادم حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز في المسند اليه وهنا في الاسناد حيث
اسند الحرمة الى منشأها المكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة
تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما وعند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعي كالواجب
مع الفرض وأما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية وهو ما لا يكون حكما
اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما يكون مشروعا غير مبني على اعذار العباد
فيسمى العزيمة مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم الاول وهو الذي يعد
حكما اصليا في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض قطعيا او واجب
ظنيا او واجب او سنة لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان
يعد من اصول العزيمة لا غيرها اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما ليس
حكم اصلي والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من
الآخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فالشرع لم يقل
فما استبيح لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل
الدالة عليها لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت

انواع المكروه

رخصة

انواع الرخصة

حتى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجريه على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
حسبة لله في دينه اي طلبا للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من الغا
فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو الذي رخصة حقيقية لكن
الاول احق منه بكونه رخصة ما شرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان
المحرم للافطار وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن
حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر تراخي حكمه وهو
الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا اولى عندنا لقيام السبب
ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة
فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء
من قوله والعزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف الفصل
الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره في صوم مستقيم للعبادة مستقيم على
الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني
وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون

في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق كونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة
مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال ثم لثقل تكليفهم وصعوبة
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ثم لم يجب علينا تخفيفا والحكم غير مشروع اصلا ثم رخصة حقيقية بل مجازا و
الرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط
مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي رخص
في السلم اوله نهى الرسول عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل في البيع
ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى
لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا اصلا حتى ان التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان كشبيه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر فان
حرمتهما ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل
ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله وللصيانة عند فوت النفس
اي البنية الانسان واما في الصلة فمعرية ولا كما الاكراه ونحو الرخصة

ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في
التحفة وفي البدايع روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء
وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي بعارض الى تخفيف
وتيسير ولم يوجد هذا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر
فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان في حق المقيم فاقرت الركعتان
على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل فالعدم معنى التغير فيه وفي حق المقيم
وجد لكن الى الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة
المقصورة صدقة روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انا نقصر الصلوة ونحن امنون فقال عم
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكره من كون القصر رخصة
فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار ركعتين على حالهما في حق المسافر
والفرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الرفقية يتضمن الرفق وعدمه تقديرا ان
الخيار اللازم لاولي الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في افطار الصايم
فان كلا من صوم وافطار يتضمن رفقا وشقة من حيث ان الصوم مع المسلمين
موافقة للمسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوضة بر خصة
المسح فانها رخصة رفقية دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم يتنزع خفيه ولا اجر

ثم يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجله ان الرفق متعين
في المسح ولا رفق في الغسل بالنوبة واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما
يتعلق بشيئين شيء اخر فان الشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان
كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس ان المراد بتاثير شيء ههنا هو اعتبار الشرع
اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة
والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط و
الا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان العمدة في هذه التقسيمات
هو الاستقراء والذي ذكره في صورة الحصر مجرد الضبط والا فتعلقه والا فلا اقل الخ
ثم بجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة اما ركن
فقط ظهر حده مما تقدم وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزايد
خارج والركن داخل فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب
كما في الشجرة بانتفاء الواحد فتعقل الركن الزايد لشيء اعتبر الشارع في وجود
المركب الذي حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار

الكيفية كالاقارنة الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقلة المركب منه ومن الاكثر واليه
اشار بقوله وقوله للاكثر حكم الكل من هذا الباب في موانظير اعضاء الانسان فالراس
دكن ينبني الانسان اي حكم الحيوة وتعلق الخطاب في نحوذلك بانتفائه والبدركن لا ينتفي
بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة وهي الخارج المؤثر الان لفظ العلة يطلق على
معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز فينقسم الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق عليه اللفظ
وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه
وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات
وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن
العقلية ويتاخر عن الشرعية واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في
اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع ما بخيار فمن حيث انه
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر على ما ذكرنا اخر فقد سبق مفهوم المثال

ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كون
بيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم يتراخى العلة اسما ومعنى
لما يتراخى عن السبب انما المانع اذا زال بنفسه باذن المالك في بيع الفضولي او بمضي
مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد حتى يملكه المشتري
بزوائده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانها
علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل
الحنث عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي لكن الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا اجار في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع يثبت حكمه من وقت البيع كما بينا فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذا الكل
اي كل ما يضاف الى المستقبل نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للاضافة
الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة
لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود
النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم

وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة
وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له
اصلا بل لا يجوز ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النماء علة
العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا لنفس النصاب
وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الدر والنسل وارتفاع الاسامة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شي من ذلك
بنفس النصاب حتى توجب النماء صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون
للنماء دخل في العلية فتبين بعد الحول انه اي المؤدى كان زكوة وكذا امر ضالكر
والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
عن شهادة التزكية وقد تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي يوسف ولما كان
هذه الامثلة قبيل العلة عن الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة
للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي
الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتخلف
تاثيره بالقريب التراخي فتشبه الاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهاء
ما له شبهة العلة كجز العلة وهذا هو العلة معنى لوجه التاثير بجز العلة لا حكما

عدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا سببا لان السبب طريق موضوع
لثبوت الحكم بعلة وجز العلة ليست كذلك والمراد بالجز الاخر او احد الجزئين الغير
متبين كالقدر والجنس ولهذا قال فخر الاسلام انه صفة له شبه العلية لانه مؤثر والسبب
المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر
عندهم وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ولذا قال الامام السرخسي انه سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت
اي للجزء العلة ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسية يثبت
باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما العلة حكما وحكما لا اسما كالجزء الاخير من
العلة كالقرابة والملك للعتق فان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان للملك ترجيحا بوجود
الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويجعل الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل
وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اي العتق
قيل فيه نظر لان الملك علة اسما لان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
ويجعل الحكم مضافا اليه واجيب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم
على ما صرح الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لا ان

لان انية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشرا وبضمن اذا كان شريكا

عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشتراه معا اما اذا اشتري القريب

بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق والفرق له ان في الاول رضى الاجنبي بفساد نصيبه

حيث اشترك القريب ولا تعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة عن الشراء كما اذا

اشتري اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة و

يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن

بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الا الشهادة الاخيرة بل

الى المجموع فانه لا يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء

وهو يقع بهما واما المشايخ وحكم ادعى اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه

كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل

والمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر والله

في الثلثة الاول للظهور فيهما او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة

مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق

وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي لما ذكرنا ان السبب المفضي لاقامة

الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الاسباب المذكورة في قوله انا

ما مع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما للاحتياط كما في التحريم الداعي

ودواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الوطي في الحرمة

على الاطلاق فيما اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقامه في الحرمة حالتي الاعتكاف

والاحرام او كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره فقط والحرمة للعبادات واما

دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين الحرج والضرورة ان في

الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها محال فالضرورة

داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها واما المشقة في السفر والانزال في التقاء

الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبا

لتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة لنحصر فيها العلة في قسمان علة بمعنى

فقط وعليه حكما فقط والتقسيم المذكور تقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتهما الا ان

الفقهاء لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة معنى وحكما لا اسما كون الجزء

الاول علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة في الشبه العلة وهو الجزء

الاخير من العلة يكون هذا بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير

علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء المعين علة حكما

لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تأثير للسبب

الدليل فكيف يجعل به وايضا ما لم يوجد العلة حكما بما يضاف نه الحكم فان شرط الذي علق عليه
الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب
فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى
السبب وحادثة به كسوط الدابة شيئا فانه علة لهلاك ومنه العلة مضافة الى السوق
وحادثة به وهو السبب لانه السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه
فالسبب حينئذ في معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع لابدال المحل الا فيما يرجع الى
جزاء المباشرة كالحرمان من الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى
السبب الضمان لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم ان يكون انسانا بسوق الدابة
دقه ويجب الدية بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد
عندنا لما اذا شهدا ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان اجزاء
المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت قتلا بواسطة اليه بحكم
القاضي واختيار الولي القصاص على الدية وان لم يكن العلة المتوسطة بين
السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب بان تكون العلة فعلا اختياريا فهو حقيقة
اي فالسبب سبب حقيقة لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشرك في الغنيمة الدال
على مال السرقة والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي

فيجب م

نهب ما على مختار بسوء السرقة في السرقة والغالب في الدلالة على حصين فيقطع
نسبة العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي قال للغير تزوج هذه المرأة فانها
حرة فعلم ولد ثم استولدها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم
علينا ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد فيضمنان مع انهما سببان للتلف
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل وقبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب
ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن من سبب الضمان بقوله فان
الصيد محفوظ عن الناس بخلاف مال المسلم او دل السارق على مال المسلم لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس لجهل العبد عن الناس فدلالته لا يمكن ازالة الامن وبخلاف الصيد
الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرام محفوظا
ليس لجهل العبد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدفع فوجأ
نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه ان لم يسقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل

فعل المختار بينهما ومنه أي من السبب المعطى بدونه حقيقة ضمن ما هو سبب مجازا
كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة والمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا الجزاء وهو وقوع
الطلاق والعتق والنذر المنذورة متعلق بنفيه المعلقة لانها أي لان هذه الامور
المعلقة لانها أي لان هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه أي الجزاء بان لا يقع
المعلق عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وسميت هذه الصيغ اسبابا مجازية
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كاليمين بالله كفارة أي سبب الكفارة مجازا لانها أي
لان اليمين للبر أي موضوعة له فلا توصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث [illegible]
يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث
يصير الايجاب السابق علة حقيقة لثبوته وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه و
الاقتضاء به بخلاف اليمين بالكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان
الحنث علة لا البر وعند الشافعي هي أي هذه الصيغ العلل حتى ابطل التعليق بالملك
بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل
قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب.

ثم هذه الثلثة عندنا أي التعليق بالشرط التي تسمى اسبابا مجازا شبه الحقيقة أي
شبهة السببية وهذا أي ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى استدلال زفر بقوله
لانه لما لم يكن الملك للحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق فانه يجب
الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق و
وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق
بالملك فقال ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود
الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطنا وجوده في الحال أي وجود
الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود أي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الا
ستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء
على نصب الدليل على وجود الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكيف لا يبطله
أي يبطل التعليق زوال الملك [illegible] [illegible] بان يطلقها ما دون الثلث بناء
على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فلا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث

بناء على هذا الشرط ايضا وانما هذا لان الاشتراط ببقاء التعليق بقاء المحل كما اذا
قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق ثلثا حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني
يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في ابتداء التعليق اولى لان البقاء اسهل من
الابتداء قلنا اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره شرعت للبر لتحقق المحلوف
عليه من الفعل او الترك وتخويفه جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر
مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان
اليمين بغير الله تعالى كان اليمين بالله تعالى يجبر مضمونا بالكفارة وتحقيقا لما هو المقصود
من الحمل والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلا بد من المحل
اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته منه ويكون السبب ثابتا على قدر
السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق … … …
… … … فالغرض ان لا تدخل الدار لا ان تدخل الدار ثم يترتب عليه
هو الجزاء المحلوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعها نظرا من تفويت البر كالضمان
يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق بزوال المحل بان طلقها ثلثا لفوات
محل الجزاء لان المراة اجنبية عن الزوج في ملك الطلقات كما يبطل التعليق ببطلان
محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطل بزوال الملك بان طلقها ما دون الثلث

لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه
مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج يلزمه ملك الطلاق
فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستدعي
ما ذكرنا ان الشرط فيما في هذا التعليق بمعنى العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان التعليق
منها امتنع في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق
قبل النكاح … … فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا شبهة للشيء لا يثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واعلم ان
لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه
وان كان بايجاب الله تعالى تيسيرا او تسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
حكم بوجوه للاسباب الظاهرة فسبب وجوب الايمان بالله تعالى عليها وورد به الشرع [illegible]
العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب الافاق والانفس موجودا دائما واليه
الاشارة في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الآية يصح ايمان الصبي لتحقق
[illegible] السبب لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر في فصل المؤدي
نوعان والمركوب [illegible] ولما انجلى [illegible] الوجوب [illegible] ذكر الوصف

وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا الا انه لم يعتبر ذلك فيه بقوله الا ان الغنى
المعتبرة انما هو المذكور بدلالة قوله عليه الصلوة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بان
نام ليعرف سبب النما لا الحاجة المتجددة فيبقى لسد المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنما
بالزيادة وهو لم يا من فاقيم الحول الذي هو السبب المفضي الى النما مقامه فيتجدد المال
تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الواجب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس في الغنا مختلفة
اقدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم نصومه يعني ان الجزء الاول
الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم [illegible] لمن يلي عليه يعني بان
عياله او قام بكفاية امرهم وانما الفطر شرط الفطر [illegible] ابن نفقه
عن المال لا تنتزع لكونه السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه ولان يجب عليه
فيتوجه عنه اي الوجوب شيء على محل ما تا [illegible] غيره عنه كانه نايب عنه كما في العاقلة فانها تؤدي
الدية والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا والصبي لانه غير مكلف والفقير
لانه ممن يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول وانها
يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس فيكون الرأس هو السبب وكلمة عن تبطل الصدقة
يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر ذكر بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة
الى الرأس واذا تعارضا تساقطا او الاضافة يحتمل الاستعارة لان الحكم قد يضاف

الخر

السبب مجازا اي بخلاف تضاعف الوجوب فان المجاز يجري فيه وهو تضاعف بغير السبب
بل اذن الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها خلاف الحقيقة والاسلام وتعلق الاداء فيها
وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور في الحديث شرعا به يعلق
بحسب سببه المؤن والاصل فيه راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ونحو البنت غلبه الاضافة
ولما الوقت والاستطاعة فشرط جواز الاداء والثاني لوجوبه وللعشر الارض النامية بحقيقة
الخارج فالارض سبب للعشر بالنما الحقيقي لان العشر يجب بحسب الخارج فلا بد من حقيقة وبها الا
عتبار هو ان العشر مؤنة الارض باعتبار الخارج [illegible]
لان الشرع [illegible] ما خرج من [illegible] وكذا للخراج سببه [illegible] الارض
النامية الا ان النما يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج [illegible]
فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو
التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سبب الذلة ولذلك
[illegible] لا يجتمعان عندنا
لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي [illegible]
ما لا يجوز [illegible] شرط لوجوبها وليس بسبب لان سبب
الشيء وان كان سببا لوجوبها [illegible] العفو [illegible] السرقة و

[illegible]

وقتل وزنا مراد ان النسب يكون نعما وفق الحكم كاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون

محظورات محضة وكذا الجنايات التي هي مأمور به بين الحظر والاباحة لما فيه من معنى العبادة

والعقوبة وشرعية للمعاملات كالاملاك المتعلقة بها بالنوع وما يجعل الاختصاص بها

ان شرعت البقاء المقدر للعالم ايجابا بالساحة وللاختصاصات الشرعية التي هي اثار الافعال

الحاصلة كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة كالبيع و

النكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون

بصنع المكلف كالوقت للصلاة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من شرعه ذلك الحكم

كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن مما يدرك

الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير اللفظ المترتب في هذا الحكم الغرض

كالشراء هو صنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان

ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس تختص باسم العلة واما الشرط فهو ما يتوقف محض مو حقيقة

يتوقف عليه الشيء في الوجود حقيقة عقلي او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كا

لشهادة للنكاح او لا يصح الا عند تعذره والية للشارع بفعله والوضوء المعلق او جعلي بجعل

المكلف او جعلي تجزيه للمكلف ويعلق عليه تصرفاته وهو كلمة الشرط كقوله ان دخلت الدار

فانت طالق او دخول الدار بدلالة كلمة الشرط كقوله للمراة التي اتزوجها طالق لانه يعني ان

تزوجت

لانه يعني ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق به كالشرط

وقد مر في مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عند نا في العلية وعنده في الحكم وكذا شرط الحكم

العلة وهو شرط لا يعارضه علة يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي الى الشرط كما اذا

رجع شهود الشرط والعدم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين في التعليق يضمن الثابت

فقط لما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امراته والا

ختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع

الفريقان يضمن شهود الاختيار لا شهود التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة ثم شهود الاختيار

عليه يحصل به لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان شهد المولى انه كان قيد

عبده معشرة ارطال فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه

ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته يضمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان القاضي بنا

العتق نفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل ولا يرى حقيقة

عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيد او كفار فانه العبرة بالقضاء ح لا مكان

الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه وقد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ

لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذا يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق

قبل الحل فلم يكن اضافته اليه والعلة وهي التعليق لا يصلح للاضافة اليها لانه يعرف

من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ما زاد فتبين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد
عشرة ارطال والشهود وقد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم بلا رجوع الى التوثيق
اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها تثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة وانما ينفذ
في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم
ينفذ في الباطن كان الحجود فيها بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود
وكذا حافر البئر فانه في شرط التعدي جنس علة لا يصلح للاضافة الحكم اليها والشرط هو المحض
فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط
وهو ليس بطبيعي والمشي مباح وهو كسبب شارك العلة في الافضاء الى الحكم ولا اتصال به فلا يصلح
للاضافة الحكم وهو الضمان اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان
فيما اذا حفر في غير ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع نفسه في البئر ولو
فانه لا ضمان على الحافر لان الالقاء علة متصرفة صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط
واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد ففي قسم الاسباب اذ لا يعني
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور وانما
شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط

كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل سبب لكون حل القيد في حكم
السبب لا تعليل لعدم الضمان كما سبق لان الاباق الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما
وانما لم يصر الشرط كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال
على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد علة كما سبق ان التعليق يمنع
العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض يتأخر
عنها اي عن صورة العلة وفيه نظر لان تأخره عنها انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندهما
اذا فتح باب قفص وحل اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان
فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وهو ايضا
مما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان
المائع فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه
بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد
خبط ولهما انه اي فعلهما معتبر في الاثبات الحكم به واضافته اليه لانه فعل مختار قطع
الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلهما الاثبات في ذكره كالكلب يميل عن سنن الارسال اليه

ان ارسل صاحب الطير الباز على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان
فعله وهو الميل عن سنن الصيد في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة
الفعل الى المرسل ولا شك ان هذا يوجب عن الاستناد الى الاول المحمود واذا قال الوصي اي
ولي الدم سقط اما مشى في البئر وقال الحافر سقط نفسه فالقول له اي للحافر العلة
العلة للاضافة ويريد قطع الاضافة عن نفسه فهو متمسك بالاصل ولا يعارض
هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان المتمسك بالظاهر انما يصلح للدفع
والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع
في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط
سمي الشرط فهو الحكم عليه في الحكم لا حكم لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق
بشرطين فاولهما وجودا اي باعتبار الوجود شرط سمي الحكم حتى اذا وجد
الشرط الاول في الملك لا الشرط الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا
قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلاثة لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة وجوب الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول
وكذلك ان دخلت الدار ثم او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تعلق

نفاذا واما العلامة فقد ذكرنا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمتنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة
الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فانه لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو فيه
لا الشرط الحقيقي الخارج عنه ومثاله قبل هذا ان الشرط التعليقي متأخر عن صورة
العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره من وجود العلة كالعقل والوضوء و
غيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرطا وما كان في كون الاحصان
علامة نظر ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي في معنى العلة يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان ايضا اي فيما ذكر بشهادة
الكافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على
مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة
الكافر قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق
لولا الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقيل يجب
بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما تتضمن
ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع

لا العبد المسلم فلا تقبل والاعتاق اشار بقوله قلنا الشهادة النساء خصوصا
المشهود به وهو مجرد عدم القبول دون المشهود عليه لانها اي لان شهادة
الرجال مع النساء لا تثبت العقوبة وهي ما ذكر من ثبوت الاحصان بشهادة
الرجال مع النساء شبهة لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا وهو
تكذيبه ورفع الكلام بالمشهود عليه وهو المسلم وهي اي شهادة الرجال مع النساء تصلح
لذكر الضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم
وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ادعوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذكر انه ضرر بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء مخصوص
في المشهود به وذكر منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول الشهادة
الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والرق مع العتق غير ... العتق
مع الرجم وعلى هذا الذي بناه على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت
بما لا يثبت به العلة فانه ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش
واي في المعتدة والمنكوحة عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار
به اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد منه اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت

بالفراش

بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة
القابلة في الصور المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا
تكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب فصورة اما لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط
لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة المذكورة و
هي الفراش القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة
امرأة عليها في حق ثبوت الطلاق عندهما لانه ما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من
الطلاق وغيره. لا تقبل عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بوجود
الطلاق فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكرنا اذا لم يكن الحبل ظاهرا او
لا الزوج معترفا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقراره بالولادة كما في تعليق
الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثباته حكما ... ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
فيما نحن فيه والامتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق الطلاق كما في شهادة
المرأة على عيب بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان الشهادة لا تقبل فيه على انها ثيب
وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها بل تحلف البائع على انها ليست بثيب وقال الثاني في

[illegible]

الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك لان كونها كبيرة انما
هو عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه ان
على العجز عن اقامة البينة فمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان لم يحد وعندنا لا
تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه
الجلد ولما تجدان يقال الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات الآية واذا كان العجز علامة وحق رد الشهادة فكذا في حق الجلد
فكان ينبغي ان يقوم الجلد على العجز كما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي
فاجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان
بغير حق فان تحقق العجز بظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة ولكن هذا فائدة ذلك القذف ولنا عدم قبول الشهادة
فانه حكم شرعي يمكن سبقه قلنا القذف في نفسه كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
لله تعالى دفعا للفاحشة ولا اتجه ان يقال لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة
ينبغي ان لا يتعلق الحد ورد الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف اول ما احتمل
ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا عجز عنهم فكان يمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرة على حال

ثم لا يستند الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او
غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاذف بشهادة الواجب لا علامة
والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح للاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فعلم انه لو اتى بالبينة على الزنا من تقادم العهد بعدما جلد القاذف
يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعدما
جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي
حد الزنا على الزاني لان تقادم العهد هنا شبهة فيدرء بها الحد [illegible]
وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وسوف نبين ان ما ليس له الا وجود حسي
المراد بالحسي ما هو من مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه تصديق القلب والنية
في العبادات وما له وجود آخر شرعي مع وجوده الحسي ومعناه انه يعتبر الشارع اركانا
وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود ذلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلاق والبيع فلا اولها ان يكون متعلقا لحكم
شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا
لحكم شرعي وانما صفة لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا كالزنا فانه حرام وهو
سبب لوجوب الحد ومو صفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه ثابت وانه دائر من حرام وليس سببا

حكم شرعي ركنا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم أثر اثره وهو الملك فبطلان الاكل بان

الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان العموم مثلا لم يجعل الامساك من اركان الصوم

فلزم بطلانه بانتفائه كالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم أثر والوجود الشرعي

بحسب الاركان وشرائطها اعتبرها الشارع فان وجدت الكل فان حصل معها الاوصاف

المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان لم يحصل معها الا

وصاف المذكورة يسمى كذا وان لم يوجد الاركان او الشرائط يسمى باطلا كبيع

الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح

باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان

والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل مترادفان

ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق به النفع العام

من غير اختصاص باحد فنسبت الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق

الكل سواء وفي الاضافة الى الله تعالى فان الله تعالى وله ما في السموات والارض وباعتبار

التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والثاني

غالب او الاول غالب والوجود لقسم آخر وهو ما اجتمعا فيه الحقان على التساوي اما حقوق

الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل من الايمان

وفروعه

وفروعه وكل من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع

هذه الثلثة لا يعني ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق يعني اذعان القلب

وقبوله لجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على

تصديق القلب حتى ان تركه اي ان لم يقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند

الناس وهذا عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن الايمان وملحق باصله

اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه

ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجري عليه الاحكام وهو اي

الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار بالله

مع قيام القرينة على عدم التصديق وحق الدنيا ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام المعارض

وهو للكره والزوائد الايمان الاعمال وعبادات فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها ما يلي

ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كا

لخراج فلا يبتدئ هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى

لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه لان الخراج لما تردد بين الاثنين

المؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادات كالعشر

فلا يبتدئ هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف

نعم لان فيه ايضا العقوبة معنى العبادة المشتملة على الاثم والكفر فيها من كل وجه فانها
فلا يتأتى في العقوبة من كل وجه فيخلف اذ ليس اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اي
من ابطاله بعد ما وقع بحرى مقامه وعند ابي حنيفة يتعلق العشر او الخراج التضعيف
من ضرورة يثبت باجماع الصحابة رضي على خلاف القياس في قوم باعيانهم نصوا على
الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج وحق
قائم بنفسه اي لا يجب في ذمته احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء
لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر لكونه محل الخطاب حكم بحصانه في حق
العبد عن موضع تلزمه بجزاء القاصر ولا يثبت حرمان القاصر المتعلق بسبب كحفر البئر
ونحوه والشاهد اذا رجع اي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته
لانه اي لان حرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا يتكلف هنا وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر لانها اي لا
ن هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعي فيهما اي المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين ا
المباشرة والتسبب ومراده بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بتعلقه

ولاستبعاد الغاية بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه
خسران يحتاج الى جبر واما الضمان في حقوقه جزاء الفعل ولا يجب على الكافر لوصف
العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الحقوق المذكورة الا كفارة الفطر فان وصف
العقوبة فيها غالبة لانه اي لان الفطر ينكر من العادة ونكوحه لجناية عا
نة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف ما صرح به السلف من جهة العبادة في كفارة الفطر
غالبة وكذا اكثر في الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها العقوبة من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر بقيد الافطار بالتعمد الذي به تتكامل الجناية ثم تدرءها الواجب
عليه دل على غلبة العقوبة والاجماع على ان اي على ان الكفارة لا تجب على الخاطئ ولو
لم يجب في سببها كمال الجناية ما سقطت للخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة كما العقو
ولان الافطار بعد ما ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اتجه ان يقال ينبغي ان يكون
كفارة الفطر عقوبة محضة لما ذكرنا دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى
صاحبه ملام فيه فلا يكون الافطار ابطالا لحق ثابت له اي بتصور الجناية بالافطار
بحقه كلم ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصور في الجناية بل هو منع من تسليم اي تسليم
حق الى مستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر
عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال

يوجد فيهما معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اذا اجتمع انها يتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي اقرب قد قصدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق العقوبة
ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها ولم يجد على الحكم الا بامر عقوبة اداء وعبادة وجوبا
وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم يحكم حتى تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على انه كفارة
الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته
لتفرده اولفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لتعلقه بصوم الرؤية افطر
عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وسقط اذا افطر بعد انه
حاضت في يوم افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما ثم سافر وافطر
اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا
فيه والاول غالب حد القذف ولهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما حد
قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا وعند الشافعي لو كان
قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط با
لعفو وحق العبد من جهة انه فيه معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل ومنه
الحقوق ينقسم الى اصل وخلف فمن الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار

خلفا

خلفا به فاما نظام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء الابوين او احدهما بالصغير خلفا عن ادائه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه بان اداء الصغير العاقل بنفسه اذا سبي وان اسلم
بنفسه كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه لصحته لا يكفره تبعية والا فان اسلم احد
ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام ان اخرج اليها او تبعية
الغانمين خلفا ثم تبعيتهما اداء احدهما لعدم القطع بدلالة الدار ايضا خلف
عن ادائه اذا عدما اي الابوان وكذا الطهارات والتيمم كذلك اي التيمم خلف مطلق
عندنا بالنص يعني اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرائض
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي خلف ضروري اي خلف من الاصل
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة فلم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي
ما لم يجد طاهرا يتحرى فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم
خلف ضرورة ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر
ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضروري ثم عند الشيخين التراب خلف عن الماء
بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم كامامة الماسح للغاسل وعند محمد التيمم خلف عن الوضوء فلا
يجوز امامة المذكور اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوي على صلاة صاحب الخلف

وسياق ان الخلفية عند الشيخين بين التراب والماء وعند محمد بين التيمم والوضوء فلهذا

اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوي صلوته على صلوة صاحب الظن الضعيف حتى
لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود وشرط الخليفة امكان الاصل لا بتداء ثبوت
الخلف ان امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ايلا اصل ثم عدمه اي عدم الاصل لمحال
العارض لانه لا يمنع للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة مس السماء بخلاف
الغموس وقد سبق ذكر ذلك في محله ... المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله
لا بد من اهلية الحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون قالوا
اي مشايخنا هو نور يضيء به طريق يبتدي به اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك
الحواس من جهة انتهاء ادراكه للحواس اي ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس
معطوف على ادراك الكتاب اي طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب
كما ان للعين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل
فكذا القلب مع هذا النور العقل الظاهر من نص الكتاب والحديث انه محل الادراك هو
القلب مع هذا النور العقل الظاهر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو
القلب واما كيفية ادراكه مجهولة وكونه عبارة عن النفس الناطقة مما لم يقم عليه شبهة
فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء اي اول الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس

الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة ثم يبتدي العقل بالتصرف فيه بان يدرك الكليات
من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اي من
البديهيات مشاهدة من غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته اي
نهاية تصرف العقل والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيله في هذا المقام مما
لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى
يسمى علوما نظرية واما ما يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا لا كسب النفس
العلمية حركة البدن الا ما هو خير وعما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات فيستدل بعد الحكم
على وجود تلك القوة وعدمها او الم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بهما بالطبع
والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
الا اطلاع على حصول ما ذكرنا اذ مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية ومستعملها
باذن الله تعالى وكيسبق في باب الامر الخلاف في انه الحسن والقبح فعند المعتزلة العقل
موجب حسن العقل لا خلاف للمعتزلة في ان العقل لا يستدرك كثيرا من الاحكام منه وجوب

الصوم في اخر رمضان ودرمته في اول شوال وكذا الاختلاف الاشاعرة في ان الشرع يحتاج لما

العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام واما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة

وخطاب الشارع اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال او

يحرم بعضها عليه لاستحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على

الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة فالصبي العاقل

وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه بغير تختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى انهم لم يعتقد

كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة يعذران فلم يعتبروا كون شاهق الجبل فيهم فالله

والايمان الصبي والمذهب عند الماتريدية التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين اذ

لا يمكن ابطال العقل بالجملة ومن ظاهره الا بالشرع ومن ظاهره ولا الشرع ومن اثبات الشرع

مبني عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة

دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن يتطرق الخطاء في

العقليات فان مبادئها الادراكات العقلية الحسية وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية

والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما تري من اختلاف العقلاء بل يختلف

انسان نفسه في زمانين فعلى هذا الدليل على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما

التوسط في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم

العقلا

للعقلاء في بعض الامور العقلية ونطرق الخطاء فيها فنهوا العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الا

نسان لا معرفته ووروده امر الشارع بل لا بد من انضمام شئ اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه

العقل الى الاستدلال واد راك زمان يحصل له التجربة فيه فيجب على الاستدلال فالصبي

العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى النبي — لحصول

وكمال العقل ولكن يصح الايمان منه اعتبارا لاصل العقل رعاية للتوسط فجعل مجرد

كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين

اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين من زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل

مجرد العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال وان كثرت بنيه لانه وضع البلوغ موضع كمال

العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال الا اذا تحقق ذلك فالمستبعد

وقد حصلت علمه اي اذا دنا التوجه بان كثرت وكذا الا تكلف الشاهق في الجبل زمان — قبل بلوغه

يحصل فيه التجربة والتمكن من الاستدلال وبعده تكلف فلا يعتبر فانه يعدد ومه ولو

تبدر قبل مدة التجربة فانه اي فان العقل لم يستوعب عصمته بدون دار الاسلام اي بدون

الاخراد بها والله اعلم — انما الاهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة — لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار خلدا من مع اياته وتركه في اسر الناس

له وعليه واهلية اداء اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاولى

فمبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله

وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب
للحقوق له وعليه وثبتت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين
الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الاية ولا يذهب عليك ان لا دلالة في الاية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية على
ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف بها قد ذكرنا فلا بد
من خصوصيته بها يصير اهلا لذلك علما ان تلك الخصوصية امور ذاتية الانسان والعقل
والتمييز فالقرآن المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا مدخل له ولا حاجة اليه
في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعترفون بوجوب الحكم على المكلف ثبوته في ذمته نعم
المنع وايضا لما لم يكن من الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من صفة
يصير بها اهلا كذلك لم يكن حاجة الى التكلفات المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص المذكورة
بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر واما التمسك في هذا
المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فمما لا وجه له اصلا كيف وكلمتنا
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة للدابة فقبل الولادة له ذمة من وجه
تصلح للوجوب بحكمه كالارث والوصية والنسب للملك حتى لو اشترى الولي له شيئا لا
يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكنه ورثة غير مستكمل لكل وجه

للوجوب

للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه
بل مقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه
فلا يجب من حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود الصبي لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض
كنفقة الاقارب فانها صلة تشبه المؤنة وكنفقة الزوجة فانها صلة تشبه العوض لا صلة
تشبه الاجزية ولا يحتمل الصبي العقل والدية وان كان عاقلا مميزا لان الدية وان
كانت صلة لانها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك
وهذا هو قوله لانه يشبه ان يكون جزاء اذ لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية انه تحرمان الميراث ليس على ما مر في باب المحكوم به ولا حقوق الله تعالى فالعبادات لا
يجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود هو الاداء
دار تشريعية العبادات المالية ليظهر المطيع من العاصي لان المال لان الله تعالى غني
عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة با
لجبرية لان العبادة المالية يحتمل النيابة الاختيارية بنفس المتوقع عنه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود ولا عبادات فيها مؤنة
كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لان معنى العبادة ترجح فيها اجتزاء بالكفاء بالاهلية

القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة بحسب الاصل والقصد لا
بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب الوصف والخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق
يجب على الامر المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب والا فلا فلنا لو وجب اداء الصلوة على
الحائض والحيض منافيها بطهر ذلك في القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم وا جبا
لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض
خلاف القياس فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والمجنون الممتد يوجب الحرج في
الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلوة دون الصوم لانه اي
لان الاغماء نادر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء
فقاصرة وكاملة وكل منهما تثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت
بالعقل القاصر وهي عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت بالعقل
الكامل مع قوة البدن وهو العقل البالغ غير المعتوه فما تثبت القاصرة اقسام ستة
لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل
الحسن او متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر او متردد بينهما فحقوق الله تعالى

كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما التجا ان يقال الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها ولذا
ركوا جوابه بقوله وانما الضرب للتاديب والصبي اهل له ولانه اي ولان الصبي اهل للتكليف
ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بالحجر اي بحجر الشرع اياه وهو اي الحجر
بالمطلق فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه
وكالشتراء ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرب بالالتزام حيث تركه تدارك دفعه
بقوله ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو اي لزوم ادائه عنه اي عن الصبي موضوع لانه
مما يحتمل السقوط بعذر النوم والنسيان والاكراه واما نفس الاداء وصحته ونفع محض
لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان
الميراث عن مورثه الكافر والفرق بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجابه
بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وشركه وهو المورث
لا الى اسلامه اي اسلام الصبي وفيه نظر وايضا هما من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية
الموضوع هو لها وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له لا بما يلزمه وهو جواب
الدارين الاوجه انهما اي الحرمان والفرقة المذكورتين يثبتان تبعا لاحد ابويه
ولم يعد اضرارا لانه تبعا لان تصرفات الولي لا يلزم الصغير فيما ضرر محض واما الكفر

لان لزوم الضرر المذكور انما يعود
الى الدين ولم يعتبر منه

فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وليس بعلاله لان الضرر بعد
ضعه عنه ولان الكفر سبب شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل جنونا لصار
الجهل بما يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام الآخرة لانها تبع الاعتقاد
ويمانور جعوه حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند
ابي حنيفة ومحمد لانها ايه لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام القصدية
في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية وما كانت تبعيتها ضمنا تثبت وان كان ضررا و
لذلك تثبت تبعا اي بسبب الكفر تبعا لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضار
قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن
وليه وان اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة
كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما ضرر
فيه وانما ضرر عدم الوجوب واما في القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن في ا
العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه اي في العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان
الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا اي الصبي والعبد المحجوران يستحقان الرضخ
وهو عطاء لا يبلغ سهم ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة اذا لم ياذن الولي لان
فيه احتمال الضرر لا يلكه الا باذنه اي في الصحة اعتبار الادمية وتوسلا الى درك للقضاء

والتنافي وابتداء التجارات بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى واما ما كان ضررا محضا
عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها مما لا يصح منه وان اذن وليه
ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس
من النظر تكثير الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون غيره من الاولياء
لانه اقدر على الاستيفاء لعدم الحاجة الى الدعوى والبينة وكلا الشرطان يعاران ولاية ايضا
نظرية وقد مر انه ليس من النظريات الولاية فيه تداركه دفعه بانه نوع نظر لا يثبوته
الضرر في اقراض القاضي يتعلله فان عليه اي على القاضي صيانة الحقوق والعين المنقول
لا يامن هلاكها اي والحال انها ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض فيامن
هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها مما فيه
انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط راي الولي فانه بانضمام
رايه يندفع احتمال الضرر ظاهرا الا انه اي لان الصبي اهل حكمه اي حكم ما يتردد بين ا
النفع والضرر اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي فيحصل بهذا المذكور
من مباشرته براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبادته وتو
سيع طريق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد من المباشرتين ثم هذا التصرف
من الصبي براي الولي بما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان جماكر

والتنافي

الضرر فی تصرفه فلم یعتبر رأی الولی فیصیر الصبی کالبالغ حتی یصح بغبن فاحش من الاجانب

ولا یملکه الولی فاما بیع الصبی من الولی مع غبن فاحش ففی روایة یصح لما قلنا

انه یصیر کالبالغ وفی روایة لا یصح لان الصبی فی الملک اصیل مطلقا وفی الرأی

اصیل من وجه دون وجه لان له اصل الرأی باعتبار اصل العقل دون وصفه ای

وصف العقل اذ لیس له کمال العقل فیثبت شبهة النیابة ای نیابة الولی وحین صار

کان الولی یبیع من نفسه مال الصبی بالغبن فاعتبرت شبهة النیابة فی موضع التهمة

وهو ان یبیع الصبی من الولی وسقطت فی غیر موضعها ای فی غیر موضع التهمة وهو

ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطریق انه ای ان التصرف الصبی یصیر برأیه ای برأی

الولی کمباشرته ای کمباشرة الولی بنفسه فلا یصح بغبن الفاحش اصلا ای لا من

الاجانب ولا من الولی ان یقال الوصیة نفع محض لانها سبب الثواب بعد الاستغناء

عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیهما ضرر ابزوال الملک فی الحیوة فینبغی

ان یصح وصیة الصبی تدارک دفعه بقوله واما وصیة الصبی فباطلة لان الارث شرع

نفعا للمورث لقوله ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس

ای یمدون اکفهم سائلین وفی الوصیة ابطال الارث حتی شرع فی حق الصبی ولو کان

ضررا لما شرع فی حقه تفریع علی ان الارث شرع نفعا للمورث وفیه نظر لان موجب

ما ذکر تضمن الوصیة الضرر لا یکون ضررا محضا فلا یدل علی بطلانها قطعا بل الکلام

فی صحتها باذن الولی ولا روایة فی ذلک ودعوی الرجحان فی جانب الضرر تکلف ظاهر

وایضا لا اشتباه لما ذکر فیما اذا لم یکن للصبی ورثة واما الاعتراض ان یقال ان کانت

الوصیة ضررا لکونها ابطالا للارث ینبغی ان لا یصح من البالغ ایضا خصوصا اذا

کانت الورثة الصغار لکونها ضررا بینا فی حقهم فقد تدارک دفعه بقوله الا انها شرعت

فی حق البالغ وان کان ضررا کالطلاق یعنی ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لکمال الا

هلیة کالطلاق والعتاق ونحوهما فکیف اذا کان مشوبا بالنفع فهو ...

الامور المعترضة علی الاهلیة المراد بالعارض هنا الصفة الغیر الذاتیة ..

الحادثة بعده لعدم صحتها الصفة سماویة ان لم یکن للعبد فیها اختیار و

اکتساب ومکتسبة ان کان له دخل فیها باکتسابه او ترک ازالته اما السماویة فمنها الجنون

وهو زوال العقل او اختلاله بحیث یمنع جریان الافعال والاقوال علی نهج الاستقامة

الا نادرا فهو فی الفعل یسقط الکل العبادات لمنافاته القدرة التی بها یمکن من

اداء العبادة علی نهج الذی اعتبر الشرع ولهذا اعصم الانبیاء علیهم عنه وحینئذ لم یمکن

الاداء سقط الوجوب لکنهم استحسنوا انه اذا لم یمتد لا یسقط الوجوب لعدم الحرج

فی وجوب القضاء علی انه لا ینافی الاهلیة لان الوجوب بالذمة ... وهو ملک البقاء ذمته لان

هذا التفریع انما یتم بأنه البلوغ من النظر ...

لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الزمة وسواى المجنون اهل للثواب لبقاء الاسلام والثواب من احكام الوجوب ثم ان عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب انما هو عند الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين يسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة بان تزيد على يوم وليلة بساعة عند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا والامتداد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرايط المبهم لا التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في الكثر اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الذكوة تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم الصحة للحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله ولكن لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا لا شرطا فاذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح والا فرق بينهما

وبصير

ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله وحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا فيجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو من اسباب الحجر لانه يعدم الا عند او يكثر فيه الانتفاء فيعقل المعاني فيفسد عبارته فلا يصح اقاويله وعقوده وان اجازهما الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال الانسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدء الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا تعلق بالعارض على الاهلية الاصالة غير لازمة للانسان منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكليف ومعرفته فالاصل ان تخلقه على صفة يكون وسيلة لحصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالجنون لما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك الضرب من اهلية فيسقط منه ما يحتمل

وهذا انما يحتاج (؟) من البيان وما ذكره التوضيح تصديق لبيانه فتامل اذ ما بينه الا ان انه يقتضي الصغر ولم يرد اذ الاستلزام اعم الاقتضاء مسعود

السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا
حتى اذا بلغ لا يجب عليه اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمان الميراث عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي
او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية
له وهي السبب للارث واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا بعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل عجل اخذ
الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالانة فلم يحرم الميراث ومنها
العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة
بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا حتى ان امراة المعتوه اذا اسلمت
لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل كما في امراة الصبي اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما صحيح ووجب خطابهما بالادا
مهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء في خالص
حق الله تعالى وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع و
غيره وانما هو في حق الصبي دون المجنون والمعتوه لان الصغير مقدر دون الجنون
والعته ومنها النسيان وهو معنى يعتري الانسان بدون اختيار فيوجب الغفلة عن

الحفظ خاصة وهو احتراز عن الحفظ خاصة من النوم والاغماء ونحوهما من العوارض
ايجابها غير مختصة بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال
العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقوقه
اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان
فيه من غير تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكر اصلا وكان الطبع
داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية عند الذبح وهذا النوع لا
يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة عليه
كنسيان الانسان ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا
للعتاب ولهذا استحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه ولا في حق العباد لانه لاحترام لها
جهة والنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا معصوما ناسيا يجب عليه الضمان
ومنها النوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة
عن العمل مع سلامتها وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الالتزام حالة النوم لا تاخير نفس
الوجوب في اسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء اما بالاداء او بما يقوم القضاء بعده
بلا حرج لعدم امتداده والجنون الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بكثرة

الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك حالة ثم استدل على انتقاض الوضوء بالحديث
حيث قال عليه السلام من نام على صلوة الحديث فلو لم يكن واجبة ما أمر بقضائها وا
يبطل النوم عبارات اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيارات كالبيع والطلاق
والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور
ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ في صلوته نائما لا يجزيه اي لا تنوب من
الفرض بهذا اختار فخر الاسلام وفي النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد صلوته و
قيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا قهقهة لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على انها تبطلهما جميعا ومنها
الاغماء هو تعطل القوى المدركة والمحركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء
بطون من بلغم بارد غليظ والغشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى التي في القلب
ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكروه عند تعداد
العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا
لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار اللطيف
الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان لاستراحة القوى
الاغماء ليس كذلك فان مواده لعلها غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع فيه التنبيه و

يبطل

يبطل الانتباه فيبطل الاغماء العبارات ويوجب الحدث في كل حالة سواء كان قائما او راكعا
او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة
لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير
تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء في القياس لا يسقط شيئا من
الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد فيه
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه يندر وجوده شهرا او سنة
ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج
... وفي الشرع عجز حكمي
شرع في الاصل جزاء من الكفر فيكون حقا لله تعالى ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي بغير الالتفات
عرضة للتملك يكون الرقيق حق العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا من غير نظر الى معنى
الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وهو اي الرق لا يحتمل التجزي
لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل
عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم
من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمله لعدم تجزي لازمه وهو العتق
لانه مطاوعه وعند ابي حنيفة الاعتاق يتجزى لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف

في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته ثم يلزم من ازالة الكل زوال
الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال
بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه ان يقال في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة
حق الله تعالى وليس للعبد ذلك نبه اركد فيه بقوله في الابتداء اي ابتداء الرق ثبت حق
العبد تبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل هو الملكية
والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة
ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اي زوال الحق
الله تعالى يتبع زوال حق العبد ومعتق البعض كالمكاتب عنده اي عند ابي حنيفة فيكون اثره
في فساد الملك في البقاء حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه في ملكه ويصير احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق فان المكاتب يرد الى
الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة
الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فتنافي
المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا منافاة بين المملوكية منفعة والمالكية مالا وبالعكس
وليس اذا قلنا انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون

مملوكا

مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله
فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة ولا يصح منهما اي من ا
الرقيق والمكاتب حجة الحج حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق
من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا فيما استثني في الصلوة والصوم
فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له واما الزاد و
الراحلة فلنفي الحرج ولا يبطل الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق
ليس مملوكا في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح
الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه
اقراره بالحدود والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا
لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء كان مأذونا او محجورا اذ ليس
فيها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة اي بالسرقة الموجبة للقطع ورد المال
لا المستهلكة من المأذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن واما من
المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح
مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى
وقال المال مالي وقال العبد بل المال مال فلان سرقته فيقطع في هذه المسائل كلها او

وينافي الرق كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية و
فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب الا اذا ضمت اليها
الذمة مالية الرقبة والكسب حتى يتعلق الدين بها فيستوفى من الكسب والرقبة
فيباع ان امكن البيع في دين لانه دين ثبوته كدين الاستهلاك مال الانسان والتجارة
واما اذا لم يكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى فيما ثبوته تهمة كما اذا اقر
الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بها يؤخر المطالبة الى عتقه
وينتصف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال اي تحل للحر اربع وللرقيق ثنتان ولمعنا
الاحوال في حق النساء كما ترى فصل التزوج اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على
الحرة والحرة اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة لها وينتصف الحد القابل للتنصيف
كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا يقبل اي التنصيف فتكامل
ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن انواع المملوكية فان متى كان حل المرأة ازيد
كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان
قيل يلزم من انواع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج
مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد يلزم النقصان

ن

من التنصيف ما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له اي للرقيق بكمالها
والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في ماله لا لنقصان في مالكية الرقيق والملك الاخر
وهو ملك المال ناقصا بغير منتف بالكلية لانه يملك اليد اي التصرف لا الرقبة لا انتفاء الملك
عندنا وجب ذكر النقصان نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر
شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت
واما المرأة فنهج الكمال لاحدهما وهو المال بكماله دون الاخر وهو النكاح اذ ثبت بالذكورة
فينتصف باعتبار دية الرجل دينا بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها
ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى ينتصف دية ايضا ولكن ينبغي ان ينتقص من قيمته
الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الر
قيق احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف
هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما
مستقلا فكانا على التناصف قيل لو كان العلة النقصان دية العبد عن دية الحر هذا
الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق
منتصفا لشيء من الاحكام بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منتصفا لوجب نقصانا
والواقع خلافه ذكر في الطلاق والنكاح وايضا ثبوت احد الملكين بكماله يوجب كمال

وبيانه في الرق كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية و
فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب الا اذا ضمت اليها مالية
الذمة مالية الرقبة والكسب حتى يتعلق الدين بها فيستوفى من الكسب ثم الرقبة
فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مال الانسان والتجارة
واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بها يؤخر المطالبة الى عتقه
وبتنصيف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وللمعنى
الاحوال في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على
الحرة والتعدد اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة لها وبتنصيف الحد القابل للتنصيف
كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا يقبل التنصيف فيكمل
ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه متى كان حل المراة ازيد
كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان
قيل يلزم من اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا فاعتبر مالكية الزوج
مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته بهذا العدد يلزم النقصان

من النصف وما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له اي للرقيق بكمالها
والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في ماله لا لنقصان في مالكية الرقيق والملك الآخر
وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد اي التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك
عندنا اوجب ذلك النقصان نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر
شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت
واما المراة فنصيبها كلا الملكين لا حدهما وهو المال بكماله دون الآخر وهو النكاح اذ ثبت للذكورة
فينتصف باعتبار دية الرجل دينا بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها
ولم يلتفت عنه مالكية المال بالكلية حتى تنتصف ديته ايضا ولكن ينبغي ان ينتقص من قيمته
الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتقص عن الر
قيق احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منهما لان الانتفاع والتصرف
هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما
مستقلا فكانا على التناصف فنقول لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا
الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق
منتصفا لشيء من الاحكام بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منتصفا لوجب نقصانا
والواقع خلافه كما في الطلاق والنكاح وايضا ثبوت احد الملكين بكماله يوجب كمال

فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والقسم والعدة والطلاق لانها
مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب الاول بان تنصيف عدد الزوجات
مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النزاع في المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل
من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا
يتعين قدره فقدر الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس
المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف من الثاني بان تنصيف
عدة الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل فكان مالكية النكاح وان لم يوجب
نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافيه ان يوجبه امر هو نقصان الحل وقيل انما تنقص
دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا ينتصف لكن في الكمال اي اذا بلغت قيمته دية الحر
او زادت عليها كانت شبهة المساواة بالحر او زيادته عليه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته
فكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فينقص من قيمته شيء او اعتبر الشرع
في صورة اخرى كنصف دية وغيره احترازا عن تلك الشبهة وهو ان العبد اهل للتصرف
الماذون يا في الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه
باهليته عندنا بطريق الاصالة وعند الشافعي لا اي ليس يتصرف لنفسه باهلية بل هو كالوكيل
لو كيل ويده في الاكتساب نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن في النوع

من التجارة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا بالسبب وهو التصرف لانه وسيلة اليه
وقلنا هو اهل التكلم لانه عاقل يقبل ما نفي الاخبار والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب
ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته فيجب ان يكون له طريق
الى قضائه وقضاء الحوائج اللازمة من اهلية الايجاب في الذمة وادنى طرق القضاء ملك
اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب على ان اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا
فيا لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا مالا وهي اي اليد الحكم الا
صلي اي الغرض المقصود في التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا
لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول
ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين
والتنازع فهو انما يثبت ضرورة الكمال لملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا بسبب لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا الذاته
وانما ثبت ضرورة اي يثبت لشيء اخر فعدم اهلية لما هو المقصود لذاته يوجب عدم
اهلية لما شرع لاجله اما عدم اهلية لما هو المقصود
بالغير فلا يوجب عدم اهلية لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير

المقصود لذاته كملك البدن شيئا ثانيا بعد ثبوت الراي بعقد التصرف فيكون ملكه لا بيحه
تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعدما وقع الملك له خلافة عنه اي عن العبد
لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته ومولاه فالعبد المأذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى
شيئا يقع الملك للمولى ابتداء كما يقع للموكل ابتداء دون حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
معناه مسائل المأذون اي المأذون بمنزلة الوكيل فيما بين القصود تبين في حال بقاء الاذن
لانه حال ابتدائه يكون تصرفه كتصرفه فيصح فيما يصح فيبطل فيما يبطل اما صورة مرض الموت
فكما ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا
يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين واستدعى الها يعتبر من الثلث فهو في حال المرض
المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فهو في حال
صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون تلك اذا اذن العبد المأذون عبدا من
كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره
ومن الوكيل الاول لا ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر كالوكيل اذا مات
الموكل وهو معصوم الدم كالحر لانه اي لان العصمة بناء على الاسلام او دار والعبد
يساوي الحر في ذلك ويقتل الحر بالعبد لان مبنى القصاص اي القصاص او انبني على العصمة
ولهذا لا تحل بما خلا ما للثاني والرق يوجب نقصانا في الجهاد ممالكنا في الحج من

من ان منافعه للمولى الا ما استثني من الصلاة والصوم فلا يستحق السهم الكامل انما
جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره فلا يصح امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو
شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا يجوز في
حق البعض دون البعض السقوط كما في شهادة هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا
في حقه ثم يتعدى لكافة الناس وليس هذا من الولاية وينافي ضمان ما ليس بمال بدلا صلة
والرقيق ليس باهلها فلا يجب الدية في جناية العبد او امانة خطأ لان الدية صلة
في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه بل يجب على المولى دفعه جزاء فان كون الدم
مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصار رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء
فانه حينئذ يجب عليه دفع العبد وان امكنه عجز عن الاداء فيعود الى الاصل فان الارش
اصل في الجناية بل الجناية خطأ لان الثابت بالنص انما هو الاحالة بل لان
المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش بناء صلة وقد زال
تلك الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس بل افلاس
المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يبطل اختيار المولى الفداء
بالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس

انما جعلها بمنزلة عارض واحد لاقى وما صحة وسقوط حكمي وحالا بعدم ما اهلية اي لا
يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم
ما مر ثم قضاء الصلوة فيه حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية
ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط بوجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض [illegible]
من الجنون والاغماء والنفاس وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر
المكنة ولما كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت وما يكون
الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغريم والوارث فقط
في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به [illegible]
لان النكاح لبقاء نسله وكل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغريم وكل تصرف يحتمل ا
لفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع
على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان
يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض
البطلان لكن الشرع جوزها على الوارث للمريض نظرا له ليتدارك تقصيره ايام الحياة في القليل
اي الثلث ليعلم ان جوزه كان ابتداء الاجنبي على الوارث اصلا ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى الله تعالى ايضا حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الآية ونسخ به قوله تعالى كتب

عليكم

عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت
الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة
فانه وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عنده خلافا لهما ومعنى بان يبيع لاحد الورثة
بمثل القيمة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع
الجيد من الاموال الربوية برديها وتقوية الجودة تعطف على بطلانه حقا اي
في حق الوارث كما في الصغير اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تعتبر الجودة حتى
لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة بالصورة والمعنى في حقهم اي في
حق الورثة حتى لا يجوز لاحدهم ان يأخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا
واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية من جهة انه ممنوع عن ايثار
البعض بعضا دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم ولا يجوز لهم يعني ان
ان يبيع من احدهم بمثل القيمة هذا يختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى
وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من
مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا ومعنى فقط
في حق غيرهم حتى يجوز بيع المريض من الاجانب بمثل قيمته لا تنفذ اعتاق المريض
جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق

في النفس [illegible] الغرماء ولا [illegible] ما عليه سقف منه

بالتركين وبين المعنى فقط بالنسبة الى حرية والعبد طرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم به
لا بصورته فيصح اعتاق المريض من تبليصوته فيجر العبد مستحقا للحرية و
لا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينعدم من تبيينه وهو المالية حق يجب السعاية فيه اذ
لمستوق الدين وفيما وراء الثلث اما اذا لم يستوفي فيكون بمنزلة المكاتب ... في
رد مال الرق بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان
كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل قيمته ومن الدين
ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية فانه
حر مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه بمنزلة
المكاتب ومنها الموت في موضع كله والاحكام ستاتي فيحق الموت ... دنيوية وانواع
الاول ما كان يحرس بنفسه يسقط ... الا في حق الاثم ويلزمه على عاية
غير ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانه ... تعين فيها
المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق ... عتق
بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل
فانه يقوى به الذمة فلا يجوز الكفالة من ... ميت الا ... اذا ابقى عنه
مالا او كفيلا عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام

عنده فهي تنعى لان الموت لا ينزل الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة
اجماعا ويطهر الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان
بعد موته لا كالمشرع ... كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث لما شرع لي
بين ما يتفصح للحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب منها حقوقه اي بجهيزه
ثم يقضي ديونه ثم ينفذ وصايا من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب لحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء لحاجته للاعتاق اثر الكتابة ولحرية اولاده وما تجمع بتقاد
وقد ذكر ان المكاتب يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته لكل مالا يحتاج اليه ...
لقيام الدليل على عدم تقاديه والضرورة الموجبة للبقاء وغيرها ثبت وعقد الكتابة انما
يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت لا حاجة الا بقاء المملوكية فلا يبقى بعقد
الكتابة لا يبقى ... بعده واما المملوكية فتابعة لمنا ... الكتابة
والمقصود ... بعقد الكتابة بقاء المالكية بدوا المملوكية رقبة تبع ضمنا لا قصدا
ولا تثبت الارث نظر الى فلا ذلك لانه يحتاج الى ان يحلفه ... الى الخلافة
اوان تثبت ... مرض الموت بحراسة ... المريض مرض الموت عن ابطاله لا مكان
ان تثبت الخلافة نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ يتعلق

العتق بيان نذر العبد انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كل من الايصا
وتعليق العتق بالموت يستخلف وانما يثبت الخلافة لان التعليق بالموت لسببه
والموت خلفة للميت في اموره فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف ساير
التعليقات لانه اي لان الموت كاين بيقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد معلق
عتقه بامر كاين يقينا قبل الموت مع بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه مجموع
الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كاين لا لمجرد لا لكل واحد منهما على الانفراد فلا يجوز
بيع المدبر وكذا في ام الولد كالاستحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز بملاية
املاك الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل فلان ام الولد
لان تقومها كانا ستقلالا اي لان المولى كل مستوفيها بالتمتع وصارت تبعا في
الاصل والمال تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها على العكس ما كان قبل اي
قبل الاستيلاد وعلى هذا الاصل دون ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج
اليه فلنا المراة تغسل زوجها في عدتها بخلاف العكس لان مالكية حق له فيبقى
بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجة فالقصاص لانه عقوبة و
جبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة واقعت لا يحتاج اليه هذا بل الورثة محتاجون
اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد
في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا لتحقق انعقاد السبب ولا جل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا يصح ان ينتصب بعض الورثة خصما عن
البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا فاذا كان الخلف بالمال فكذلك
الاصل وانما قال الجناية مثلا بعد لكن اذا انقلب القصاص بالمال بالصلح وهو يصلح لحاجة
الميت تصرف اليها لان ثبوت حق الورثة ابتدا انما هو بضرورة عدم صلاحية لحوائج
الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا فيورث منه ما فضل عن حوايجه
واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
ولما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى و
وحدانيته وصفات كماله وجحودهم كافة للنار لانها مكابرة بعد وضوح الدليل فديانته
اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا
واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها محتمل عقلا فدافعة للتعرض له فقط عند الشافعي
لقوله اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة وهي دافعة له اي
للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا حتى اذا جاء وسكرا وزنا لا يحد وعنده كان الخطاب
لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا والاستدراج تقريبا لله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج
فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تحقيقا لكنه تغليط في الحقيقة

كما بيناه في حصول خطاب الكفار بالشرائع قصورة التخفيف عنهم في زيادة ارتكاب
المعاصي وتوبيخهم الامهال قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال انما
امهلناهم فظنوا انا امهلناهم فتثبت عنده اي عند ابي حنيفة تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف
وجواز بيعهما ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم لم يكن محصنا
فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعنده ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زانيا فحد قاذفه
ذمة تفريع على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون لا على حد به اي بنكاح المحارم النفقة
تفريع على صحة النكاح ولا نفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين يرفع احد الزوجين
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فيفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم
الخمر عندهم وثبوت الاحصان المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس بالعفة
من الحفظ التعرض لانه من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فكانت
الاحكام المذكورة من ضروريات ذكر من تكريم الجوار يا ما لالان فحق ان ديانتهم بغير
رافعة للتعرض لا للخطاب ولا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب
النفقة على الكل المحرم ولا حد على قاذفه ولما الجواب ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
فيجب ان يتركوا على ديانتهم وبطل الربا تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربا لانهم
قد نهوا عنه فليس معتقدهم في الربا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من

ديانتهم

ديانتهم شرعا عليهم فيما بينهم سواء ورد به شرعهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه
دافع للتعرض والدليل الشرعي كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع
فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة
في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقد واعلم فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية
حاكما مثلا بوجوب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي تحته بنتين احدهما زوجة
لا يرث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة
في المقيس عليه عدم الارث وهما يختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو منفي الجنس
لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية فلما يثبت ديانتهم نفيا يقوم الخمر عليما كان فليس فيه
الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان
المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم التعدي
يتعدى ديانتهم لو اثبتا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يقل كذلك
واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعا لا متعدية ولانها ماتناكحا وانما ديانتهم
بصحة فهو منع الزوج بديانتهم اشار الى جواب النقض على المجوسي بقوله ولا كذلك
ليس كما هنا كالوارث لانه هو البنت التي ليست زوجة فان ارث البنت التي هي زوجة

فسوق بالاخرى فيكون متعدية منا هذا عنده واما عندهما فكذلك اعتقاداً ديانتهم دافعة
لاتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف
يقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد ادم لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح
من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر وانثى ببطن واحد والشرع ان ينكح
كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما لانهما مخلوقان من ماء اند
فق رفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من مائين انفصلا في وقتين ولما
كانت القرابة تنقص بالبعد لم يحل القرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت
الحل في وقت آدم عليه السلام
بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلها
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم بعد لا يكون شيئا الا
حصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا قد القذف يندرئ
بالشبهة اي لما تعذر تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الحرمة
ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله ان كان المحارم الحو كلامها

دليل

دليل على عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على النهدم
من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه لما على الدليل الاول فظاهر ولانه
يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجب يصير الديانة متعدية
والجواب لابي حنيفة في النفقة انما لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا
بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للمتزوجة وحبسها
بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما كان مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المراة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة
الدائمة بدوام الحبس الا ان المال يقل ويكثر والحاجة دائمة واما جهل كفر ما اب لا يصلح عذرا
لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف
للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول لكنه دونه لما كان ما ولا بالقران كان الاول
ولما كان مسلما ملتزما لاحكام الشرع عمل بالحجة القران وبنوته بخلاف الكافر لم يتناسا
ظارته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وهو الخارج
عن طاعة الامام بتاويل لتبليغ الحجة والزام الحكم فيه وجب الضمان الا ان يكون له منعه
وامتناع عمن يدرؤه فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم و
يجب علينا اجماع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع

من جهة ايضا وكذا الاخر الباغي ان قتل عادلا فقال انا كنت على الحق وانا الآن على
الحق على تكثير البعض التضليل عليه لا حق في زعمه بناء على تأويله وولايتنا منقطعة عنه
لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا تمكن
بالرمي اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن بالاتلاف
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من اتلافه بعكس لا لما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم الضمان لانه تم فانه
قد يجامع الملك ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب رده بعينه فيتعين التقييد
بعدم الملك عدم الضمان والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان
فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بشاهد واليمين اي يمين المدعي
فان فيه مخالفة قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة
انما قيد بالمشهورة احترازا عن الآحاد وانما اذ لا يلزم مخالفته بالاجتهاد لا على فوقها التبرئ
الحكم فيها بطريق الاولى فان قلت المسئلة الكتاب مخالفة السنة المتواترة قلت
ذكرا او كانت قطعية الدلالة والحجة خلو من اعتبار هذا الشرط دل على ذكرا اذا كان
التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقضاء في مسئلة القسامة فانه ان وجد

بوجدان علامة القتل كما هو مذهب الاولياء خمسين يمينا اذا كان الدعوى عمدا او خطأ وعند
الشافعي وفيه مخالفة قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا ايضا من المسائل
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد والصحيح اي الذي لا
يكون مخالفا لواحد من الثلاثة المذكورة كالحنفي اذا صلى العصر جائزا بناء على جهله بوجوب الترتيب
بفساد الظهر لجهله في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر ذاكرا صحته
ظهره هذا لازم خلافا للاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر
وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى
بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء
فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح العصر لانه
زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى اما الثانية وانما ذكرها تتميما
وتكميلا للاولى لا تمثيلا واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص
لكل واحد منهما على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند
البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن القاتل

وما قيل الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا فيصير الشبهة لان صحة الاجماع
ليست بشرط الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة
عليه لان هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وهذا اذا لم يستفت فقيها فافتاه بفساد الصوم
فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله
والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه
موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد ويكون شبهة الفعل لان النسب والعدة اي الاثر [illegible]
الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دار الاسلام فشرب الخمر جاهلا
بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة الا اذا زنى اي زنى حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا
لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر
شائعة في دار الاسلام والذي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء
الحد ويشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصير عذرا كجهل مسلم في دار الحرب
لم يهاجر بالشرائع فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب
عليه القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة
في محله وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل
القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله [illegible] وكانوا يقولون

كيف

صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر قبل ما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا
في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا واما اذا انتشر في دارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل بعد ذلك يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمران
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان
العمران معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم ان وجود الماء ليس شرطا في جواب المسئلة بل
لحله ما ذكر ليس ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون يكون عذرا حتى ان
تصرفا لا يعلم من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع
مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل
والماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى
بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا
جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوعة بها بعد ما بيعت
دار جنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق

عند محمد لا يبطل خيارها إذا سكتت حين فسخ النكاح أو بالخيار لجهلها بأن لها خيار
العتق فانه لا يبطل خيارها أيضا وكذا جهل البكر بالنكاح حيثما إذا زوجها ولي غير الأب والجد
من الكفؤ بمهر المثل أو زوجها أحدهما من غير كفؤ وبغبن فاحش عند محمد يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها إذا علمت بالنكاح وجهلت بأن لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها إذ جهلها بالأحكام الشرعية في دار الإسلام
ليس بعذر لأن الدليل مشهور في حقها لانتشار العلم في دار الإسلام وفراغها للطلب بعد
وأجيب عليها بالجهل لا تعذر وفي حق الأمة يعذر لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر
بالجهل ولأن البكر تريد الزام الغير على الزوج والأمة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك
لأن طلاق الأمة ثنتان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم إنما يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق
أولى إذ يرد على الأول أن البكر قبل البلوغ لم تخاطب بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها
إلا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء فيه أي في فسخ البكر بعد البلوغ لا في فسخ
المعتقة تفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر
ومنها السكر وهو إما بطريق مباح كسكر المضطر أي شرب المسكر والسكر بدواء كالبنج والأفيون
وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالإغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق
والعتاق فترجيحه بما روي عن أبي حنيفة أنه يصح الطلاق والعتاق منه وأما بطريق

محظور

محظور كالسكر من شراب محرم قليلا أو كثيرا أو من شراب مثلث لأنه إنما يتخذ منه أي في شرط
أن لا يسكر ما يسكر بغير كالسكر بالمحرم فيتحرز به وهو أي السكر لا ينافي الخطاب
لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر فهو فيما يتعلق
به الخطاب وأنهم إن خوطبوا في حالة الصحو بأن لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم
مكلفين به كذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وإنما كان منافيا لو كان
قوله تعالى وأنتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل الأهلية أي أهلية
الخطاب أصلا لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الأحكام وإن كان لا يقدر على الأداء
لأنه يصح فيه الأداء ويصح عبارته في عامة التصرفات وإنما ينعدم به القصد ولا يفوت
الأداء بما هو الخطاب شرب بمعصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف
متوجها عليه حتى أنه تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لأن الاعتقاد
لا يتحقق إلا بالقصد لما تبدل كما إذا أراد أن يقول اللهم أنت ربي وأنا عبدك يجري على لسانه
عكسه لا يرتد وإذا أسلم أي السكران يصح ترجيحا لجانب الإسلام وكون الأصل هو الاعتقاد
كالمكره فإنه يصح إسلامه ولا يبتلى بتداركه وإذا أقر بما يحتمل الوجود رجوعه كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيتعوذ لأن السكر دليل الرجوع لأن السكران لا يستقر على أمر وإذا أقر
بما لا يحتمل كالقصاص والقذف ونحوهما حقوق العباد أو باشر سبب الحد بأن زنى وقذف

قوله السكران لا يتمشى منه إذا كان [illegible] اللازم في الحكم [illegible] عليه

قال قاضي خان في فتاواه ولنا الفاضل لو أجرى على لسانه كلمة الكفر [illegible] الكلام [illegible] على لسانه من غير قصد بكلمة [illegible] حكمه [illegible]

حالة السكر أن يلزمه بعد لكن إنما يحد إذا صحا ليحصل الزجر إلحاقا وقوله أي السكر أي حالة
المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام زاد أبو حنيفة أن لا يميز الأرض من السماء
لوجوب الحد فقط وأما في غيره من وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط [illegible]
ومنها الهزل وهو أن يذكر اللفظ قصدا لا بد من هذا القيد احترازا عن سهو
الخطأ ولا يراد به معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو أن يراد به أحدهما
وشرطه أن يشترط باللسان أي شرط الهزل بأن يجري المواضعة قبل العقد بأن
يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يجوز دلالة ولا يشترط ذكره أي كون الشرط في
نفس العقد بل يكفي أن يكون المواضعة سابقة على العقد وهو أي الهزل لا ينافي الأهلية أصلا
ولا اختيار المباشرة وهو القصد إلى الشيء وإرادته ولا اختيار المباشرة رضى الرضا بها
الإيثار وهو الاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات التي يرد
كيف ينقسم فيهما أي الاختيار والرضا وهو أي ما يرد فيه الإنشاءات أو الإخبارات وإما ا
عتقادات لأن التصرف إما أن يكون لإحداث حكم شرعي فإنشاء وإلا فإن كان القصد منها
لبيان الواقع فإخبار وإلا فاعتقاد أما الإنشاءات فإما أن يحتمل النقض أو لا فالأول كالـ
بيع والإجارة فإما أن يتواضعا أي المتعاقدان في أصل العقد أي يجري المواضعة
قبل العقد بأن يتكلما بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فإن اتفقا على الإعراض

فالبيع [illegible] إذا اتفقا على البناء وقت البيع وبعدنا بطريق الجد يصح البيع ويبطل الهزل
لا [illegible] هزلا أي اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما أي للمتعاقدين
مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم [illegible] دليل على كونه بمنزلة الخيار الشرط فإنه إذا بيع
بالخيار فرضي بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا
يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم وإن كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فإن نقضه
[illegible] أحدهما انتقض وإن أجازه في الثلاثة
أي في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة أي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد إذا
أن أجاز أحدهما لأنه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما وعندهما غير مشترط
في الثلاثة أي بتقييد الإجازة بها فكلما أجازاه جاز البيع كما في خيار المؤبد وإن اتفقا على
أنه لا يحضرهما شيء أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد أنهما بنيا على المواضعة أو أعرضا أو
اختلفا في البناء والإعراض يصح العقد عنده عملا بالعقد فإن الأصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل بها
بالعقد لا يصح العقد عندهما باعتبار العادة فإن العادة تحقق المواضعة ما أمكن وما ذكر
أن الأصل في العقد الصحة واللزوم معارض بأن المواضعة سابقة [illegible]
والمواضعة والسبق من أسباب الترجيح قلنا الآخر هو العقد فيلزم نسخ المواضعة السابقة لأن

احد العاقدين بدعوى عدم البناء على المواضعة في العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير
تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فيلي على انه تنبغي يجب ان يكون على المتعقد
كلا على العمل بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبنا، ترجيحا للمواضعة
بالعادة والسنن فلا يصح العقد في الصورتين واما ان تواضعا على البيع بالعين على
ان الثمن الف فيما يعلمان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة
يعمل بظاهر العقد في الكل الا في صورة الاعراض وغيرها والفرق لهما بين البنا، هنا وبين
صورة المواضعة على قدر الثمن والبنا، ثم في صورة المواضعة على نفس العقد هو
ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيعد العقد
لتوقف انعقاد، بكونه ليس مقتضياته وفيه نفع لاحد العاقدين وقد بدا في اصل العقد
فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرنا، وحكمنا
بفساد العقد ولزوم الالفين احتياطا للمقصود واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر بان باع
بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع
صحيح ولازم بمائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شئ اما ابو حنيفة
فعلى اصله وعدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد واما صاحباه فلان البدل الذي
اتفقا على تسميته البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن

والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل
بهما اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل ولو
اعتبرت المواضعة هنا كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار وهو
غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع
بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هناك يجعل
الالف الزائد في الالفين شرطا لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف الالفان وذا لم
يكن للشرط طالب
فلا يفسد العقد كما اذا اشترى جارية على ان يجعلها صفيا لا يفسد العقد لعدم الطالب
ولان هذا الجواب المذكور ان الشرط ههنا باطل لانه اشتراط من وفيه نفع لاحدهما
الطالب لكنه لا يطالب به لمكان المواضعة ومن عدم المطالبة سقط الرضا لا يفيد العتق بما رضا
بالربوا والشاذ وهو ما لا يحتمل النقض يعني عدم احتمال النقض عدم جريان الفسخ فانه
ثلاثة فيه نص ما لا فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كله
صحيح والهزل باطل اتفاقا، ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فانه
بين الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهازل راض بالسبب الحكم
ولكن لا سبيل لا يحتمل التراخي حتى لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل

[margin note, left page:] ... والطلاق ... [illegible]
... [illegible]

ومنها ما يكون الهزل فيه بتعاطي النكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل بالمهر
بان يكون ذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان
وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف اجماعا اما عندهما فظاهر
كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة
دون التسمية وفي البيع بالعكس اي اعتبارا ويمكن تقرير الفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع
يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف
النكاح فان الشرط لا يفسده وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي
حنيفة المهر الفان لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن فانه
يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح جانب الثمن وفي رواية ابي يوسف عنه
الف كما في البيع وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى والعقد لازم
وان اتفقا على البناء فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على
انه لم يحضرهما او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية
بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر لما ذكر وكذا في المواضعة
في الجنس لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لانهما تواضعا على وجود الالف
في ضمن المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى

فيجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى لانهم قيل كما في البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء
على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس فعند الاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب في العقد على المواضعة واما عندهما
فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار
باطل لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفة لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فعلى ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان
اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على
المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال
في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا للايقاع في الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد [illegible] ما يبقى الشبهة والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب
المال وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها بالامكان العمل بالمواضعة بناء على ان
الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل

[illegible]

طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن ا
لطلب فيبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
حتى لو سلم الشفعة على انه بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا وكذا يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار
واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كا
لطلاق والعتاق لانه ابطال الاخبار
يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافيه ذكر الاثر بان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل
فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لا بما تعلق
بالدين فيكفر الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر لانه تكلم بها باختياره فانه غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه
لا يحتمل حكم الردة والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
تعتري الانسان للفرح والغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من
وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق بين

والعقل انعقده شبيه بالمجنون في بعض احوال واقوال بخلاف السفيه فانه لا شائبة
ولا نيابة في الاهلية ولا شيئا واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم ثم علق الاتيان بايناس رشدا منكرا يفيد للتقليل لان التنوين
يفيده في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا يعرف لهم صلاح العقل وحفظ المال لا ينكر
لجدي من شك الانادر وهي خمس وعشرين سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المرء جدا اثنان وعشرين سنة فسقط
المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ
مقامه فيدفع المال بعد هذه المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه
ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي طرأ عليه السفه بعد البلوغ
فعندهما يحجر عن نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا للدين وكلما هو
وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر له لا العقوبة فان
العقوبة صاحب الكبيرة حسن فان اثر عليه الغل حدا او غاية فعل السفيه ليس الا
الكبيرة وقيل انما عطف على قوله حقا على منع المال فانه انما منع ليبقى ملكه ولا يؤذي
بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا يبطل ملكه باتلافها وايضا
صحة العبادات لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبادة ضررا عليه يجب رفعها

ولكن نفعه في الحجر ايضا النظر واجب حقا للمسلمين فان السفيه ان لم يحجر واسرف في ذلك تركبه
عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمته مثلا ان يشتري جارية بالف دينار
ولا مال له فيعتقها في الحال فانه وان كان احتمالا في الوصول المقصود لكنه لسوء جهة
اذ لا يمكن ذلك مدا اعتق جارية بالف دينار وقيل هذا بنا على ان الانسان يمنع من التصرف
في ملكه بان يعتق جارية عند ابي يوسف ويرد عليه ان من السنة شيخا يلي عنه منقولها
اشتبانا ثم ان الظاهر من قولها حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع ضرر عامة وعند ابي
حنيفة لا يحجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا من علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر لكن قصره متعلق حق الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر
من النظر حقا له فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبير ثم ان العفو عن القصاص
جائز لا واجب وطالما كان مظنة اذ يقال في ترك الحجر ضرر المسلمين غير نفع لا حد في الحجر
على العفو عن القصاص فان فيه حياة تدارك منه تبطل وانما يحصل ان يحجر السفيه
بطريق النظر انه الم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم
والعباد والاهلية نعمة اصلية واليد التصرف نعمة زائدة فيبطل قبل الحجر على منع
المال لانه قيل القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر عندهما وهذا يختلف
بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الذي كان في الحاقه اليه نظر له الصبي والمريض

والمكره

والمكره في الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان
الولد حرا والجارية ام ولد لان توفر النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج
اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان للمريض المديون اذا ادعى نسب جارية
يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته
مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراء
فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك
بالقبض في الشراء الثمن والقيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا
الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبايع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له عندهما
انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند ابي
يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة في المواضعة المذكورة متصلة
ببيع واقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا
بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن
سفها متصلا بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما
يكسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل واحد واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون

عند محمد خلافا لهم

يبيع القاضي امواله رهنا كانت او عقارا فهذا حرج لانه اما في امر خاص ومنها
السفر وهو خروج مديد اي خروج من عمران الوطن على قصد سير ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وانما الخروج ليس مما ينافيه وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض
لان بعضه لا يضره الصوم واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الحاصل بالسفر في
الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة ترفيه حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا عزيمة
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الاربع
فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والبقية النفل تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على رأس الر
كعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانه القعدة الاخيرة وهي
فرض فقد ترك فرضا كالمقيم وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد اتى بالعزيمة فيكون
فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة منهما تفسد صلوته
عندنا خلافا له لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في صلوة
السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رضي الله انه قال صلوة السفر ركعتان
تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم ولتسميته الصدقة فانه سماها صدقة حيث
قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على

ماتر

ما تقرر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال
الكفارة وصوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدق حد النافلة و
هو ما يمدح فاعله ولا يلزم تاركه او صلوة مثناه على الركعتين الساقطين فلا يصلح متمسكا
فيما ذكر لان للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى بالاتمام وحد اللازم
انه لا يلزم تاركهما اذ لا ينقطع بعرق الشبهة فانه عدم الجزم عند عدم الايلام وعدم البينة
يكفي في تثبيتها بل لا نزاع لان الصدق المذكور لا ينافي فرضهما خرجة كما في المزيد على قدر
ثلث آيات في الصلوة فان الحد المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر بالاداء
اما اذا لم يتصل بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل
اي وحكم المسافر انتفى في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل به الفطر بخلاف
المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له وربما يتوهم قبل
الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث لا يدفع بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر يصير
السفر شبهة في الكفارة اذا اختار الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصائم لا يبطل
عليه اذا مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط

الكفارات فكذا هنا اذا مرض لكن ان افطر الصائم اذا افطر الصائم مرض في ذلك اليوم لا المرض
سلم سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري والكلام السفر يثبت بالحديث وبما
القران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه وهي ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما
ترخص رخص المسافر لما ورد به القران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد تمام مدة السفر لان الحكم
العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة ايام
ثلثة ليال يصح وان كان السائر في غير موضع الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام يصح وان كان الا انه
في غير موضع الاقامة وان نوى ما بعد الثلثة شرط موضع الاقامة بعد الثلثة رفع لزوم المنع للسهل
من الوقوع في المعصية توجب الرخصة وقد مرت في فصل النهي وقد استدل المخالف على عدم
كون السفر المعصية من اسباب الرخصة بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر في حق المعصية مالكا بجعل معدوما وحق الرخصة المتعلقة بزوال العقل لكون
معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالا
ضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فينبغي في غير هذه الحالة على اصل الحرمة واشار المص الى الجواب عن الاول بان المعصية
منفصلة عنه اي عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في حضر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل بقوم

القوم

القوم الذين هم اجال الميت فيقطع عليهم فان سفره مندوب فصارت معصية فصار
النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي
مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث عن
شرب هو حرام فلا يثبت الرخص المنوطة بزوال العقل والجواب عن الثاني فقوله تعالى
غير باغ ولا عاد لا بد من تقدير فعل سبقت الاية في اكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا
اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ومتجاوز
قدر سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من فمن اضطر ومنها الخطاء
المقابل للعمد وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه
قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انما قال المقابل للعمد لانه قد
يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا في
سقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد واراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي و
يصلح شبهة في العقوبة حتى يأثم القاتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل
فلا يجب مع العذر وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء المحل
لا جزاء الفعل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل
لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة مقابلا بالة

ووجب بالقتل كالدية قال هذا لان ما يجب بسبب القتل لا يكون الخطأ مخففا فيه لانه ضمان
مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة و
العقوبة والمراد به الكفارة او هو اي الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع طلاقه عندنا لا عند
الشافعي لعدم الاختيار قضاء كالنائم ولنا دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر
لا يوقف عليه الا بحرج واذا صدرت الافعال عن سهو او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ
الانسان بها لقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ولان السهو والغفلة مذكوران
في الانسان فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
للدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل
بكثرة التجارب بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا ثم لا نقيم اليقظة حتى ابطلنا عبارات
النائم والرضا فيما ينبني عليهما اي اليقظان والرضا كالبيع ونحوه اذ لا عبرة في دركهما
اي درك اليقظة والرضا لان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقام
ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة
والرضا وفي شبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق
النائم واقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا جرى البيع على لسانه اي لسان
الخاطئ خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود الاختيار وفيه لفوات

الرضا

الرضا ثم شرع في القسم من العوارض ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة
فقال ومنها اي العوارض التي من غيره الاكراه وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا
معدوم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمل على الاقدام على ما
اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم
للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا او لا لا ينافي الاهلية والخطاب اي المكره
عليه اما محرم تنجلي حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم لا تنجلي حرمته و
لا يصير فرضا بل رخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان ومحرم لا تنجلي حرمته ولكن
يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه او محرم لا تنجلي حرمته ولا يرخص فيه
اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى على ان الاكراه لا ينافي الاهلية و
الخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون والشافعي في ذلك اكراه بغير
حق ان كان عذرا شرعا بان يحل له الاقدام على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل
على اي المكره لعدم اختياره والعصمة تنتقض في الغير بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم
ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اي المكره بسبب
الفعل اليه والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره. ويقتص الحامل الا في الاحوال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف

الحامل يمكن لان الانسان يفعل بالة مباينة فيجعل الفاعل الة للحامل وان لم يكن هذا
بان لا يجعله الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا ينقطع الحكم عن فعل
الفاعل فيحد الذاني ويقتص القاتل بكر بين وطلا الجان يقال لم ينقطع نسبة الحكم
عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص منه ولا يقتص الحامل لكن يجب
القصاص عليهما عندنا في تدارك الجبر عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبب وان كان
الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا ينقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام
الحربي وبيع للمديون ماله للقضاء الديون بكر بين وطلاق المولى بعد المدة اي
مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول
فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق
لا يصح اسلام الذمي به لان الاكراه على الاسلام ليس بحق فيبطل عاد كراه يبطل
الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا المقرر عند ابي حنيفة
واصحابه انما الاكراه الملجي لا يفسد الاختيار فان العارض هذا الاختيار الفاسد
من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بعينه اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي
صيرورة الفاعل كالمعدوم ولا يكون الا بان يصير الفاعل الة للحامل فان احتمل ذلك
اي كون الة له تبدل الفعل الى الحامل والا اي ان لم يحتمل كون الفاعل الة للحامل

يبقى

يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل في الاقوال كلها لا يحتمل ذلك اذ لا يكون الفاعل الة للحامل لما ذكرنا
ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار اي اختيار
الحكم والرضاء به وان كان اختيار المباشرة والرضا بها ثابتين فيه كما ان الاول ليس منفيا فيه
وينفذ مع خيار الشرط وهو ما يفسد الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان وجد في جانب السبب
وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه فلا العدم
من كل وجه فانتفا شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل وهو بالقبول اولى والنفاذ فيه
اظهر والهزل انار بقوله فلان ينفذ الاقوال التي لا ينفسخ بالاكراه وسعية الاختيار
اولى فانه اوقع الطلاق والعتاق في الهزل من عدم اختيار الحكم والرضا فوقوعهما في الاكراه
مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد
المانع في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب وجد مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه واجيب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذي
في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في
عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون والفاسد في باب الاختيار
بمنزلة الصحيح لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا انعقد
الاكراه يقبوله في مسئلة الطلاق بان اكره امراته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها

الخلع على الف درهم فقبلت وكذا في بيع ومنه قوله يقع الطلاق بلا مال لان الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم فكان كالهازل يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا لم يوجد
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التبرع منها وانما المشترط اتصال الاكراه بقبول
المال لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال
لانها التزمت المال باختيارها فلم يبطل البينونة بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول
المال بجميع التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمت
وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب
ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق
الهزل كما في خيار الشرط من جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها
بها المال اما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها
واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع عندهما فالهزل لا يؤثر في الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق
من غير توقف على الرضا فلان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فلا يؤثر في الخلع
بالمنع كشرط الخيار فانه يملكه الاقوال بما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة فيفسد
والبيع وغيره مما يفسد لعدم الرضا وكذا في غيرها من الماليات وغيرها للقياس والدليل على
الجبر وهو الاكراه اي عدم الرضا والاختيار بالاجماع ذكر ما يكون الفاعل آلة للحامل كالاكل

والشرب في الصوم فيقتصر عليه ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة تبديل محل
الجناية يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل لانه تبديل المحل مخالفة للحامل
لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيما اي في مخالفة المحل بطلان الاكراه لان جناية
من حمل الغير على ما يريده الحامل يدل على خلاف رضا الفاعل وهو قتل معين في محل معين
واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وانما ذكر مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم
تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كالاكراه المحرم على قتل الصيد فيقتصر على
الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي احرام الفاعل ولو جعل
الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه واشار اليه المثال الثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل
بقوله وكالمكره على البيع في التسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل
آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم من جهة الحامل يكون غصبا فانه ملك الغير كما قيل الا
استيلاء وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير التسليم غصبا والا فاعتاق وان كان لا يحتمل
ذكر ان كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف نفعل يحتمل وتفصيل ذكر ان
الاعتاق تعرف قوله لكن اتلاف في معنى الاولة لم يجعل آلة فيعتق كون الولاء للفاعل
في المثال الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فيستقل الحامل ويضمن كون الولاء

للفاعل الآلة بالالحاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم يكن منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله
الآلة كما تلف المال والنفس فيصير كان فيه عليه والملجئ فيخرج الفاعل من البين فيضاف
الاتلاف اي حاصل ابتدا والاتلاف من الفاعل فوجب الجناية نحو ضمان المال والقصاص
والدية والكفارات عليه اي على الحامل فقط وان كان حاملا يقتضي هو فقط عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف لا قصاص على احد منهما بل الواجب الدية على الحامل من ماله ثلث سنين
لكن في الاثم لا يمكن جعله الة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبدل محل الجناية
اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو باطل لان الفاعل بذلك ينفي الاكراه وانما لم يمكن
جعله الة فيه اي في الاثم لكل منهما اما الحامل فلقصده قتل النفس المحرمة واما الفاعل فلا طاعة
المخلوق في معصية وايثاره نفسه على من هو مثله والحرمات انواع حرمة لا تسقط
ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمراة لان الزاني حقيقة
واما المراة فمكنة منه فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما ياتي لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وجانب القاتل والمقتول في ذلك سواء فلا يجد للفاعل قتل الغير لتخليص
نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على
قطع يده بالقتل يحل لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة لما الغير حتى لو اكره
بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة الميت ولانه

ولانه لا يجب النفقة بولده فان اكره على الزنا لا يحل وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والا
كراه الملجئ يسقط اي يبيح هو اي الملجئ لكنه يحتمل السقوط حتى انه ان امتنع اثم لان الاستثناء من
الحرمة حل وقد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها
فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لا بغير
الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه تورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد
وحرمة لا تسقط اي بعد تعلقها اصلا لكنه يحتمل الرخصة في فعله ح يبقى حرمته وهي اما
في حق الله تعالى لا يحتمل السقوط كاجرا كلمة الكفر فان الاكراه عليها كراه على حرام لا يسقط
حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا يحتمل السقوط ابدا اعلم ان تكلم كلمة الكفر حرام ابدا الا انه الشرع
رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله عليه السلام فان عادوا
فعد وقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة
بالاعذار كالعبادات من الصوم والصلوة والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام حرمته
ترك لا تسقط من مواهل الوجوب فيرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر ثنا
فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم فان اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها
فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا يسقط ابدا ولكن يحتمل الرخصة اذ ليس
فيه قطع النسب لان النسب الى الاب لا الى المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف الزنا فانه

من قال فان الايمان لا يحتمل السقوط لكان
في انه اجرا كلمة الكفر حالة الاكراه
منافاة الايمان وليس كذلك كذا دمت رام
تحقيق الكلام في هذا المقام فليطلع
على ما علقناه على شرح كتاب الاكراه
من الهداية ... المطابقة

فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب فلا يرخص بالاكراه بالملجئ لا تحد المراة بالزنا بغير الملجئ بالاكراه

للشبهة اي لشبهة الرخصة زنا لا بغير الملجئ ويجب سواء في الرجل زناه بغير الملجئ لانه لا رخصة

فيه بالملجئ فيجب الشبه واما حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة يبيح حقوق

العباد لان عصمة المال وجوب ضمان الاتلاف حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه

حكم ابوتها انه يرخص بالملجئ فان صبر صار شهيدا لانه بذل النفس لدفع الظلم لكنه حرمة اتلاف

مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيهما لان حرمة النفس فوق

حرمة المال والمراد بالحرمة ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل لكنهما لا يسقطان وهما حق الله تعالى

يجب الضمان بوجود العصمة اي يجب على من اكره بغير على اتلاف مال المسلم ضمانه لان المتلف

الالة معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال والله اعلم بحقيقة الحال تم بعون الله المتعال